

UNIVERSITÉ DE PARIS - FACULTÉ DES LETTRES

La Psychologie de l'Intelligence

chez Renouvier

(Etude spéciale de la Théorie du vertige mental)

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
pour le Doctorat d'Université

PAR

YANG Pao-San

LES PRESSES MODERNES

IMPRIMERIE

45, RUE DE MAUBEUGE

PARIS

1930

LA PSYCHOLOGIE DE L'INTELLIGENCE
CHEZ RENOUVIER

(Etude spéciale de la Théorie du vertige mental)

UNIVERSITÉ DE PARIS - FACULTÉ DES LETTRES

La Psychologie de l'Intelligence

chez Renouvier

(Etude spéciale de la Théorie du vertige mental)

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
pour le Doctorat d'Université

PAR

YANG Pao-San

LES PRESSES MODERNES

IMPRIMERIE

45, RUE DE MAUBEUGE

PARIS

1930

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

A Monsieur Henri DELACROIX

Doyen et Professeur

à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

Hommage de reconnaissance et de respect

INTRODUCTION

Au début de l'étude spéciale que nous allons entreprendre, il est à peine besoin de rappeler que la psychologie rationnelle de Renouvier diffère essentiellement de toutes les psychologies rationnelles qui l'avaient précédée. Celles-ci étaient fondées sur les hypothèses ordinaires, tandis que celle de Renouvier part de principes nouveaux. Elle est distincte aussi de celle des substantialistes et de celle des purs empiriques ; en un mot, c'est une psychologie rationnelle phénoméniste qui fait suite à la logique générale, et, en même temps, l'achève et la complète.

Alors, ce qui semble plus important à rappeler ici, c'est sa vue la plus ample sur les choses ou le point de départ, pour ainsi dire, de la logique générale. N'a-t-il pas déclaré que des choses dont il n'existerait aucune sorte de représentation ne l'occupent pas et ne peuvent occuper personne ? (Log. p. 6). En effet, pour lui, tout est représentation. C'est dans cette vue très générale sur les choses qu'il prend le point de départ de son analyse : Dans la représentation il distingue un représentatif et un représenté : toutes les choses possibles, tout ce qu'on désigne comme perçu, senti, etc..., ont un caractère commun, celui d'être représentées, tandis que le représentatif est ce qui rentre dans la classe courante de l'esprit, pensée, volonté, intelligence, etc... Mais, cette distinction n'est pas une séparation ; il faut toutefois que le représentatif et le représenté se traduisent réciproquement l'un dans l'autre ; et, de cette manière seulement la représentation est possible.

Cette vue métaphysique, pour ainsi dire, est naturellement appliquée à sa psychologie, puisque celle-ci est, comme nous avons dit, le complément, la suite naturelle de la logique générale. C'est bien la logique, chez Renouvier, qui fournit à la psychologie ses cadres, ses divisions par les catégories qui deviennent les grandes fonctions humaines.

En entrant dans le propre domaine de la psychologie, nous sommes tout de suite frappés par l'originalité de la vue d'ensemble de notre auteur sur l'inséparabilité ou l'indissolubilité des trois pouvoirs psychiques : Tous les exercices de l'intelligence supposent la passion et la volonté ; et inversement sans l'intelligence il n'y a ni passion ni volonté ; car, d'une part ces deux dernières sont forcément des représentations, sinon elles n'existent pas ; et d'autre part il leur faut bien un objet auquel elles s'attachent. Mais, en parlant ainsi, il faut bien comprendre que Renouvier ne prétend pas qu'un acte quelconque implique formellement toutes ces trois fonctions ni qu'un tel acte intéresse au même degré celles qu'il suppose. Il parle du composé normal que nous offre la nature, et de l'ensemble des phénomènes qui s'y développent. Bien plus il explique clairement les gradations que comportent les divers caractères de la représentation, et le fait de la prédominance plus ou moins marquée de chaque fonction partielle dans la fonction totale, selon les temps, les circonstances et les actes. Quant à la volonté elle-même, quoiqu'elle soit par définition la plus élevée des fonctions de la conscience, elle n'est possible que sur le théâtre des passions et de l'intelligence. Voilà le sens de l'indissolubilité des grandes fonctions psychiques selon Renouvier.

Après ces remarques essentielles, comme nous voulons étudier spécialement l'intelligence, nous saurons quelle doit être la direction de nos recherches pour en tenter une explication approfondie. Il est vrai, là où se trouve la volonté, il y a aussi l'intelligence. Mais dans l'immense océan des phénomènes de la conscience, allons-nous trouver la volonté partout ? Certes non, d'après Renouvier. Il faudra donc un procédé pour aller la chercher où elle est. La théorie du vertige mental n'est, pour ainsi dire, autre chose que ce procédé. Nous verrons donc, dans cette théorie, avec quelle clarté Renouvier nous montre sa propre pensée sur ce qui se passe en l'absence de la volonté ; ou en cas de faiblesse de cette faculté. Voilà pourquoi nous voulons étudier l'intelligence et tout spécialement la théorie du vertige mental.

Qu'est-ce que cette théorie ? Pour en donner une idée première, jetons sur elle un coup d'œil d'ensemble : La théorie du vertige mental est, si l'on peut dire, l'étude des rapports de la volonté et de la passion à l'égard des jugements, des affirmations et des actes mêmes de la conscience. Elle a pour but de nous montrer que toutes nos affirmations spontanées sont dominées par une grande loi, analogue à l'une de celles qui expliquent le retentissement des déterminations sur le physique. En effet, le vertige peut paraître sous deux formes principales : d'une part, on trouve le nom du vertige de l'acte ou vertige physique ; d'autre part, on distingue un vertige du jugement, ou vertige mental proprement dit ; mais la différence est seulement apparente ; au fond, il s'agit là d'une seule et même chose, puisque ces deux formes, nous le verrons, se rattachent au même principe.

Quant à la nature du vertige mental lui-même, Renouvier nous en donne une définition précise : C'est « l'impulsion subjective irréfléchie, par laquelle une relation quelconque, arbitrairement imaginée, devient une relation affirmée comme réelle ». Plus tard il l'appelle « vertige normal » désignant par là la volonté automotrice elle-même. Mais une distinction doit être avant tout maintenue, car ce que Renouvier appelle vertige normal diffère — non en nature, mais en degré — de ce qu'il appelle vertige anormal. « Le vertige positivement anormal, dit-il, consiste dans le jugement, et dans la persistance du jugement opposé à l'examen ».

Nous n'avons d'ailleurs que peu d'intérêt pour l'instant à creuser la définition même du vertige ; les explications qui vont suivre et les exemples que nous apportons serviront, mieux que toute formule abstraite, à faire connaître d'une manière aussi claire et aussi complète que possible, les différents aspects et l'importance de la théorie du vertige mental chez Renouvier.

L'étude qui va suivre comprend trois parties principales : tout d'abord, on s'efforcera d'exposer aussi clairement que possible et d'interpréter la théorie du vertige mental en apportant les exemples choisis par l'auteur lui-même ; puis on cherchera à montrer comment Renouvier est arrivé à cette théorie, c'est-à-dire quelle est sa propre méthode, les influences qui se sont exercées sur notre auteur et quels sont les antécédents historiques s'il y a lieu ; enfin on tâchera de montrer le rôle capital de cette théorie dans le système de Renouvier et plus particulièrement dans sa théorie de la liberté et celle de la croyance.

PREMIÈRE PARTIE

LA THÉORIE DU VERTIGE MENTAL

PREMIÈRE PARTIE

La Théorie du vertige mental

CHAPITRE PREMIER

VERTIGE PHYSIQUE

Il y a un ordre de faits que nous ne devons pas omettre dans notre étude du vertige mental, car c'est dans l'analyse minutieuse de ces faits mêmes qu'apparaissent les premières formes, les plus rudimentaires, du vertige : je veux parler des mouvements organiques, dans leurs rapports avec certains phénomènes de la vie mentale.

Il semble nécessaire, avant tout, de rappeler comment, en thèse générale, Renouvier entend les rapports du physique et du moral, chez l'homme. Pour lui, la vue la plus générale sur l'homme est l'idée de l'unité qui domine tout : il ne faut pas scinder le composé humain en deux : d'une part l'âme et d'autre part le corps, car s'il en était ainsi, on ne saurait plus ensuite unir les deux éléments par aucun moyen. Ni l'identité ni la diversité des substances supposées ne pourrait expliquer leur union, car le rapport entre les deux termes n'est ni une action transitive d'une substance sur une autre, ni une évolution immanente d'une seule substance : c'est l'harmonie préétablie qui explique le rapport entre le physique et le moral. Si l'on veut tou-

jours invoquer les noms de cause et d'effet, il faut recourir à la méthode positive : « Quand l'ordre de succession de deux actes est clairement aperçu et défini, comme d'une fonction organique à une fonction passionnelle, ou réciproquement, on peut donner sans difficulté le nom de cause aux actes antécédents d'une espèce, et le nom d'effet aux actes conséquents d'une autre espèce ». D'autre part, au point de vue de la connaissance, tout est représentation ; « les lois inférieures ne sont intelligibles elles-mêmes qu'en tant que représentations, c'est-à-dire ramenées à la conscience, extraites de la conscience ». Le physique n'est que la condition de l'existence du moral, c'est-à-dire que les représentations inférieures sont les conditions de l'existence des représentations supérieures.

Aller ainsi de l'inférieur au supérieur, c'est l'objet de l'étude des biologistes ; mais lorsque l'ordre est inverse, lorsqu'on va du supérieur à l'inférieur, du moral au physique, on fait œuvre de psychologue. L'analyse des faits nous montre d'ailleurs que dans cet ordre inverse le conditionnement est aussi réel que dans l'ordre précédent.

Après cette vue d'ensemble, nous montrerons aisément, dans une démonstration plus expresse, que les cas du vertige physique et autres cas analogues, ne sont que des justifications de ce conditionnement inverse, et, cela nous permettrait de supprimer tout autre préambule, de nous placer d'emblée au cœur de notre étude.

Demandons-nous d'abord ce que c'est que le vertige. Quelle est la signification précise de ce nom ? « J'applique ce nom, dit Renouvier, aux cas où, contre les fins naturelles de l'individu et à son dommage, un mouvement

physique, auquel une volition réfléchie serait loin de s'appliquer, se produit ensuite de la représentation de ce même mouvement, dont la possibilité est imaginée avec un grand trouble passionnel ». Voici un cas de vertige le plus vulgairement caractérisé :

Nous connaissons tous ce cas d'un homme qui se jette, par le vertige, dans un précipice. Que se passe-t-il dans la conscience de celui qui s'est senti aux limites extrêmes de l'événement ? La contemplation absorbante qu'il éprouve est une idée du fait de la précipitation préimaginée, là où il y a naturellement une crainte qui l'accompagne. Cette idée s'est modifiée successivement et rapidement « d'abord comme possible, ensuite comme future, enfin comme imminente » ; si au cours de cette modification rapide, la volonté n'intervient pas, n'appelle pas d'autres représentations pour écarter la première, la chute se produit effectivement. Cette chute se dessine dans la pensée, avec la vue du précipice, comme un pressentiment, accompagné d'une tendance dangereuse, « du passage spontané de l'idée du mouvement possible à l'idée et à l'acte du mouvement réel ». Il faut bien remarquer que c'est la crainte provenant de la vue du précipice qui jette dans les organes un trouble, et, « c'est le point capital, que le mouvement redouté est précisément celui qui a le plus de chance de se produire ».

Un autre cas du vertige de l'acte est celui de la monomanie homicide. En effet, le vertige du crime n'est pas impossible, lorsque le crime a lieu sans que la volonté du criminel y soit actuellement pour rien, dans le cas où son imagination est dominée par l'idée constante ou intermittente, de la possibilité de commettre un meurtre. Dans les annales des tribunaux il n'y a que trop de documents

pour prouver que le monomane répond invariablement au juge qu'il a, sans aucun intérêt, seulement obéi à son idée qui a été *plus forte que lui*. On a vu que, comme dans le cas précédent, c'est de l'imagination associée étroitement à la passion (troubles organiques concomitants) et à l'instinct, que résultent contrairement aux fins naturelles de l'individu et à son dommage, ces mouvements physiques, auxquels la volition ne s'applique point.

Rentre encore dans le vertige la possession démoniaque, où la personne est persuadée qu'elle est possédée du démon, et peut se croire guérie par l'exorcisme et par suite l'être effectivement. Enfin les faits de fascination liée à la peur, ceux qui ne sont pas fabuleux, ne sont autre chose que des cas du vertige ainsi compris.

Ces explications des différents cas du vertige physique seraient déjà satisfaisantes, mais le but de la science est de simplifier de plus en plus et de prévoir les faits. Si l'on nous demande pourquoi ces faits se produisent ainsi et non autrement, nous répondrons : parce que tous les mouvements organiques préimaginés sont dominés par une grande loi qui peut s'énoncer de la façon suivante .

« Toutes les fois qu'un certain mouvement est donné pour l'imagination et prévu comme possible, ou encore qu'une certaine fin est représentée comme pouvant se trouver atteinte à la suite d'un certain mouvement, et qu'en même temps une passion plus ou moins vive, désir, crainte ou seulement attente anxieuse et troublante occupe la conscience, si d'ailleurs la volonté n'intervient pas aussitôt pour changer le cours des représentations, il se manifeste dans les organes une disposition à réaliser le mouvement imaginé, en tant que leur spontanéité le comporte ». Re-

nouvrier nous montre avec une grande perspicacité les applications multiples de cette loi féconde. Nous allons voir quelle analogie existe entre les faits auxquels peut s'appliquer cette loi et les cas du vertige que nous venons de rapporter. Voici ces faits :

Regardons d'abord ceux qu'on a coutume d'appeler d'imitation sympathique dont la nature n'est qu'une tendance de l'organisme à reproduire des mouvements que nous voyons produire chez d'autres personnes, ou encore cette tendance qui se manifeste à reproduire des mouvements que nous voyons paraître dans des objets inanimés. Pour ce second cas on cite les gestes involontaires qui se produisent au moment où l'on contemple une épée dans un duel ou une boule qui roule sur le terrain, etc... « Mais tantôt les déterminations imitatives s'appliquent à ce qui a lieu effectivement, et tantôt à ce que l'on voudrait voir, parce que l'imagination peut se trouver plus affectée de la supposition et de l'espérance que de la simple réalité ». C'est le premier cas qui est de beaucoup le plus important ; il explique pourquoi les personnes qui vivent en famille, ou au village, ont une certaine ressemblance dans leurs gestes habituels, dans les signes extérieurs des passions, dans la voix, dans l'accent, etc... Ce n'est que l'imitation sympathique qui se manifeste fréquemment et devient enfin comme des habitudes. Ce n'est pas tout, la tendance de l'organisme a encore d'autres formes de manifestation qui se rattachent soit aux muscles divers, soit à certaines excréctions : par exemple, le rire, les larmes, l'excrétion de l'urine, de la salive. Ces mouvements qui n'étant d'abord qu'imaginés deviennent ensuite inévitables ; une crainte bornée à l'attente qui s'ajoute à l'image suffit pour que le

besoin ne puisse en être retenu facilement. A cette même classe de faits, Renouvier attache aussi « la contagion du baillement, du rire, des spasmes nerveux et de plusieurs affections morbides, et, en partie, la communication de douleur, de haine, de fanatisme, de férocité, de ravissement, d'extase, qui caractérise les assemblées, les émeutes populaires, les actions militaires, les réunions religieuses ». Tout ceci doit être abrégé, car d'une part il faudrait de trop longues analyses, et d'autre part, une fois que le principe est bien compris, ses applications sont faciles à saisir.

Pour mieux montrer ce que c'est que l'imitation sympathique Renouvier la précise en alléguant deux hypothèses proposées par des philosophes antérieurs : 1°) L'hypothèse de Dugald Stewart : Entre la constitution physique de différents individus, il existe naturellement une certaine sympathie qui proviendrait de notre organisation commune. Les faits relatifs à cette imitation sympathique sont involontaires dans leurs apparitions ; mais il y avait une volition à l'origine de chacun d'eux. 2°) L'hypothèse de Adam Smith : Ce n'est autre chose que l'illusion de l'imagination ; pour qu'un fait de ce genre puisse se produire, il faut que « nous nous mettions en lieu et place de la personne affectée ». Aux yeux de Renouvier, cette seconde hypothèse est admissible, mais elle est encore incomplète et imprécise. La sympathie physique elle-même est plutôt « la disposition des organes à réaliser des effets que les sens ou l'imagination soumettent à la conscience ». Dans la première hypothèse il y a évidemment une contradiction, lorsque l'auteur voit à l'origine des faits une volition et en même temps il les appelle involontaires. Il y a quelque chose, il est vrai, qui précède le fait ; mais ce n'est pas la volition, c'est la

représentation passionnelle ; il suffit de constater de multiples exemples. L'organisation commune est sans doute nécessaire, mais « l'instinct ne l'est pas moins pour mettre l'imitateur sur la trace des opérations si compliquées qui modifient la physionomie ou la voix par exemple. Stewart a parfaitement éclairci ce dernier point ; mais tout cela ne servirait de rien sans l'entremise de l'imagination, et aussitôt qu'on a égard à cette dernière fonction, aux passions associées, et à leurs rapports avec les modifications spontanées de l'organisme..., toute autre recherche est superflue... »

Remarquons ensuite un autre cas analogue de vertige, que l'on peut appeler la superstition physique. Le fait le plus anciennement connu est le pendule de Chevreuil, par lequel ce physicien démontre expérimentalement l'influence de l'imagination sur les nerfs moteurs. L'on tient à la main un pendule qu'on laisse osciller librement à l'intérieur d'un verre ; si l'on imagine avec insistance quelque mouvement dans un sens déterminé, le pendule finit par l'exécuter comme de lui-même, et vient frapper contre les parois du verre. La moindre contraction d'un muscle, à ce degré où elle devient insensible pour la conscience, est capable de déterminer, de modifier une impulsion ; et en vertu de la loi dont nous avons vu tant d'exemples, la représentation vive et l'attente suffisent pour que les organes se portent spontanément à le produire. Ainsi s'expliquent beaucoup de prodiges prétendus du spiritisme quelque variées que soient leurs manières.

Au reste, pour énumérer le plus de cas possible, il faut noter que la loi des mouvements préimaginés est également valable pour expliquer des mouvements communiqués à

des objets sensiblement résistants ; l'expérience suivante que l'on peut exécuter avec une table en est un bon exemple : Quatre personnes posent leur index sur un pied de la table renversée et reposant sur un bol qui est également renversé ; elles s'attendent à concourir involontairement à la première impulsion communiquée par l'une d'elles, mais en réalité elles aident chacune au mouvement en pensant le suivre. Il faut, pour expliquer ce fait, tenir compte de plusieurs autres circonstances ; en particulier l'effort qui contribue au mouvement étant à l'extrémité du mobile, sera, d'après la loi des leviers, très efficace. De plus, une superstition prononcée, une passion excitée, un état à demi extatique peuvent disposer les opérateurs à produire des mouvements involontaires, violents et conformes à leur attente, pendant qu'ils sont persuadés que la table se meut magnétiquement ou surnaturellement pour répondre à des question dont la réponse est en eux seuls.

Nous avons déjà vu que beaucoup de cas, soit analogues au vertige, soit de vertige même, appartiennent tous à la loi des mouvements préimaginés ; c'est-à-dire ces mouvements involontaires et spontanés sont prévus par la conscience avant qu'ils se produisent. Maintenant nous devons passer rapidement en revue quelques autres cas où les mouvements ne sont pas prévus, mais également analogues au vertige :

Il est à noter que, dans tous les cas précédents, l'imagination joue un rôle capital ; il arrive dans certains autres cas que sa puissance et ses effets sur les organes sont encore plus remarquables : on sait que, par l'imagination de certains phénomènes qui produisent des malaises nerveux, on éprouve en effet ces malaises réels : par exemple,

les images maintenues d'un bruit strident et de vibrations longitudinales donnent des grincements de dents ; un conte tragique fait frissonner l'auditeur ; le souvenir du roulis ou d'un aliment répugnant donne des nausées. Dans tout ceci on voit bien que c'est de l'imagination excitée dans l'obscurité que résulte la peur avec ses effets physiques ; et, l'image qui les provoque n'en est pas accompagnée d'une fausse croyance à la réalité de son objet. S'il y a une fausse croyance à la réalité de l'objet, les mouvements organiques se prononcent davantage : on a vu la crainte de l'asphyxie par des gaz irrespirables, absents en réalité, amener un commencement d'asphyxie. C'est de cette manière que s'expliquent les mouvements organiques chez les extatiques. « Il n'est pas impossible qu'après avoir annoncé imaginativement telle crise de sa maladie en tel temps, en telles circonstances, l'extatique malade qui a conservé l'impression, sinon la mémoire nette, de ce qui d'après lui doit se produire, tombe effectivement dans l'état qu'il a prédit ; de sorte que la prévision ne serait ici que le fait d'une croyance justifiée postérieurement, en apparence, par une action de l'imagination sur les organes. Sous l'empire d'une imagination exaltée jusqu'à la frénésie, le corps devient capable d'une résistance étonnante à des causes de destruction même mécaniques, les douleurs se changent en plaisirs, en consolations, et l'insensibilité est finalement une propriété de l'extase accomplie, de même que l'anesthésie résulte de l'emploi de certains agents physiques. Il n'est plus permis de douter que les martyrs de la foi, dans toutes les religions, n'aient souvent traversé l'épreuve des supplices dans cet état où les sensations se modifient jusqu'à ne laisser place qu'à celles que l'imagination im-

pose à l'organisme ». Ainsi s'expliquent aussi les mouvements organiques chez les visionnaires, chez les hallucinés sur lesquels nous devons passer plus rapidement.

Nous croyons que nous avons tout dit de ce que notre auteur appelle vertige physique et de ses analogues. Nous n'avons plus que deux réflexions à faire avant d'entrer dans l'étude du vertige du jugement.

1°) Dans tous les cas cités plus haut, nous devons nous demander pourquoi Renouvier appelle les uns vertige, les autres analogues du vertige puisqu'il n'y a pas de différence au point de vue du principe ? Notre auteur croit qu'il est facile à saisir la différence entre eux, après qu'il a dit : « ... les faits de vertige, et d'autant plus qu'ils sont extraordinaires et anormaux. J'applique ce nom aux cas où, contre les fins naturelles de l'individu et à son dommage... » Il y aura ainsi quatre qualités qui caractérisent un cas de vertige : on apercevrait, d'une part, une rareté et une anomalie au point de vue du fait ; d'autre part, une contrariété des fins naturelles et un certain dommage au point de vue de l'individu. Il faut s'appuyer sur ces quatre qualités pour reconnaître un cas de vertige d'un cas qui n'en est pas. Nous devrions nous demander de nouveau pourquoi Renouvier appelle beaucoup de cas analogues du vertige alors que ces cas possèdent parfaitement ces quatre qualités : par exemple, l'imagination de certains phénomènes qui produisent des malaises amène ces malaises réels. Les mots ont peut-être très peu d'importance ; mais nous devons signaler cette difficulté dans notre étude, pour que cette dernière soit plus systématique.

2°) Il est de beaucoup le plus important de nous de-

mander : y a-t-il vraiment une absence totale de la fausse croyance à la réalité de son objet dans le cas où Renouvier prétend que le mouvement n'en est pas accompagné ? Comparons le cas du souvenir d'un aliment répugnant avec celui de l'imagination d'un gaz irrespirable, ces deux cas qu'il a cités comme étant typiques de deux conjectures possibles. S'il n'y a même pas de quelque degré de la fausse croyance à la réalité de l'aliment répugnant dans le premier cas, les nausées seraient extrêmement difficiles à se produire. Peut-être Renouvier voulait dire aussi, comme nous le pensions, qu'il y a dans tous les cas (vertige ou analogues du vertige) une telle fausse croyance. Il n'y a qu'un degré plus ou moins dans un cas et dans l'autre. Si ce genre d'interprétation est vrai, nous voilà débarrassés d'une autre difficulté plus grande.

En résumé, au cas où il y a le vertige physique, les forces qui y concourent sont l'imagination, la passion, une certaine fausse croyance d'une part ; et une certaine tendance de l'organisme, un certain instinct d'autre part. Le tout se produit autant que leur spontanéité le comporte ; non que la volition s'ensuive, mais quelquefois contre elle, irrésistiblement. Mais cette dernière, phénomène exclusivement mental, pourrait arrêter la production du vertige, apporter pour l'organe l'inhibition, par le moyen de telle idée qu'elle apporterait, de telle idée qu'elle éloignerait.

CHAPITRE II

VERTIGE MENTAL

En parcourant la série considérable des phénomènes que nous venons d'exposer, Renouvier va tout droit vers le but d'établir un rapport de succession constante entre la locomotion où n'intervient aucune volonté formelle, et dont la conscience est quelquefois nulle ou peu distincte, d'une part ; et de l'autre, 1°) des représentations de mouvements possibles et attendus ; 2°) des imaginations plus ou moins passionnées par lesquelles s'engendrent des mouvements non prévus. D'ailleurs il a parcouru aussi d'autres phénomènes, toujours dans le même but d'établir un rapport de succession constante entre la locomotion et des modifications de la sensibilité peu ou point consciente, des instincts et des passions. Les résultats obtenus, d'après cela, conduisent notre auteur à conclure que la volonté n'est pas la cause prochaine de certains actes de locomotion ; les déterministes ont omis, pour passer de la volition à la locomotion, un intermédiaire très important et variable qui est la forme d'imagination ou de passion inhérente à toute représentation volontaire.

Par cette théorie Renouvier a ramené à l'unité le système des rapports entre les phénomènes représentatifs et les mouvements. Ainsi cette théorie fait passer dans une autre sphère le fait de volition dont la biologie, dans l'ordre propre de ses observations, avec ses procédés et instru-

mēnts, ne peut découvrir aucun signe. Il y a pourtant là un fait qu'elle ne saurait non plus nier, la conscience même.

Pour ne pas nous écarter, revenons tout de suite à notre étude du vertige dont nous avons déjà vu la première forme, la forme dans des mouvements organiques. Maintenant nous sommes arrivés à sa nouvelle forme que Renouvier étudie avec une admirable pénétration. Cette forme ne paraît plus dans des mouvements, mais à l'intérieur de l'homme, puisque la volonté ne peut être cherchée que par là et que tout ce qui est à l'intérieur ne se rapporte pas totalement à elle.

Nous avons vu que le vertige physique conduit de l'image au mouvement ; c'est par le même principe que le vertige mental conduit de l'idée à l'affirmation. « De même que l'imagination de l'acte possible conduit à l'obsession, au vertige et finalement à l'acte, ainsi l'imagination d'un fait ou d'un système appelé à rendre raison de certains phénomènes, conduit, en se répétant et se fixant de plus en plus, si bizarre qu'il soit souvent, jusqu'à l'affirmation décidée de ce fait ou de ce système ».

Avant d'entrer dans l'étude approfondie du vertige, Renouvier nous donne tout d'abord une explication très claire des affirmations. Nous devons l'apporter ici, puisque c'est d'elles qu'il s'agit maintenant. « Les affirmations sont relatives à la forme ou au fond du jugement. A la forme : elles portent sur les lois générales de la représentation et sur les règles logiques par lesquelles les jugements sont liés ; c'est de beaucoup le plus sûr et le moins incertain des éléments de la conscience. Au fond, elles regardent

l'existence donnée ou supposée de certains êtres ou de certains faits dans le domaine de l'expérience, existence soit induite de nos impressions immédiates, soit conclue de comparaisons et de raisonnements sur des bases quelconques ; et enfin elles peuvent conserver les décisions de la spéculation pure ».

Il y a donc, parmi les affirmations, certaines qui sont plus promptes à se produire et d'autres le sont moins. La plus immédiate d'entre elles est celle qui se produit à la suite d'une sensation. Après avoir reçu l'impression sensible, le sujet juge que tel objet lui est présent et que telles circonstances apportées par des faits de liaison extérieure de cet objet avec d'autres objets sont réunies. Mais la sensation peut être remplacée par une simple hallucination qui présente, dans certaines circonstances du moins, une valeur égale à elle. On sait qu'un tel rôle est dû à l'imagination pour préparer, ou même produire, ou du moins accompagner et interpréter ces sortes de phénomènes. Remarquons bien : c'est un point de départ dans l'hallucination.

Il n'est certainement pas rare de rencontrer des personnes qui jugent correctement leurs propres hallucinations. Mais il n'est pas impossible que le retour fréquent du phénomène offre au sujet autant d'occasions de reprendre le départ ; l'état morbide ne tarde pas à s'y joindre ; les passions surtout, que l'hallucination met en œuvre ou provoque (la crainte, la haine, l'orgueil), et l'ignorance et le cortège des suppositions fausses, jettent le trouble dans la conscience. Dès lors, le sujet ne cherche plus à réduire la réalité des objets à sa juste valeur ; son jugement correct n'est plus en exercice ; il accepte pleinement sur

l'apparence cette fausseté que l'hallucination lui apporte ; il l'explique et croit, pour cela, à des faits imaginaires ; il écarte tout ce qui contredit ces faits, il écarte notamment les jugements des autres hommes. Alors il ne s'accorde plus avec le monde extérieur ; il est tout à fait transporté dans un monde individuel, imaginaire ; il ne s'entend enfin qu'avec lui-même. Voilà la manie établie en lui.

Dans cet état la volonté est totalement subordonnée aux passions, la fonction de la raison n'est que de chercher et de trouver des motifs de juger et d'agir exclusivement conformes à la passion dominante. A partir de cela, en s'étendant de proche en proche à tous les jugements, la manie peut finir par désorganiser complètement l'intelligence, elle peut aboutir à la démence.

Regardons maintenant un autre point de départ aussi possible qui est dans des sensations internes inaccoutumées : il arrive quelquefois qu'après avoir éprouvé une douleur vague ou un malaise étrange, le sujet en cherche tout de suite la cause. L'imagination y joue alors le premier rôle sitôt que se présentent les hypothèses destinées à expliquer au sujet ses propres impressions, soit qu'elle ait pris ou non une part essentielle à l'établissement de ces phénomènes. Dès que sa conscience ignorante et crédule reçoit une possibilité, le sujet juge : on me persécute, on m'empoisonne, on m'électrise, etc...

D'après cela, nous comprenons bien que cette tentation de la démence, ce fait primordial de la folie, au point de vue représentatif, est précisément le vertige mental en question, « ce passage de l'imagination du possible à celle du réel, ou d'une hypothèse, d'abord avouée telle, à la connaissance prétendue d'une réalité. La transition s'opère

sous l'empire d'une émotion vive, d'une passion ardente, d'une représentation prolongée, lorsque la volonté n'ordonne pas le jeu de la pensée pour amener d'autres conclusions, avant que l'habitude ait établi son pouvoir. Le principe de cet état, en tant que perversion de la raison, est le sophisme : *a possibili ad actum valet consequentia* ».

De plus, nous voyons par là que cette monomanie des idées part du même principe que la monomanie des actes. « La pensée constante du faux ou de l'absurde, d'abord retenue par une négation également constante, mais jointe à quelque idée de possibilité, tend aux mêmes effets que la représentation répétée d'un acte déplacé, ridicule ou criminel ».

Cette application de la loi du vertige à expliquer cette tentation de la démence n'exclut pas, bien entendu, une explication physique ; mais personne ne saurait nier les conditions mentales qui ont leur part d'influence, puisqu'elles sont concevables et que l'on voit des choses morales déterminer la folie. Nous avons ainsi touché un point très important de la théorie elle-même sur lequel nous devons insister davantage : si Renouvier ne s'occupe que des caractères représentatifs et si cela n'exclut pas une explication physique, il faut bien comprendre ce qu'il entend par cette dernière. Ce n'est pas elle qui remplace la théorie donnée et nous satisfasse par sa façon d'expliquer, non plus qu'elle explique autre chose que ce que nous envisageons. C'est que les fonctions supérieures mentales étant conditionnées par certaines fonctions physiques, celles-ci, en cas d'arrêt ou de faiblesse, peuvent rendre impossibles celles-là. C'est en ce sens seulement qu'il faut comprendre l'acception de l'explication physique. Mais il

ne faut pas voir les fonctions mentales sortir des fonctions physiques et en être les métamorphoses. Elles en restent distinctes, quelque chose de nouveau qui commence avec elles, elles ont leur existence propre et elles réagissent à leur tour sur ceux qui les précèdent. Regardons les vues générales et habituelles des aliénistes. Ils nous diraient que si le point de départ de la maladie mentale est imputable à des désordres organiques, c'est que la cause originelle est toujours de nature exclusivement biologique ; et que les faits de perversion du jugement sont des conséquences nécessaires de l'état pathologique proprement dit. « Il dépendrait, dit Renouvier, alors du malade, pris à la classe ordinaire des désordres organiques (et de ceux de la sensibilité qui en sont les suites) et d'éviter celles des conséquences ordinaires de son état qui intéressent ses fonctions réfléchies. Ce n'est pas que la maladie ne pût aussi dans ce cas se terminer à l'idiotisme et à la paralysie. Mais c'est qu'alors les fonctions intellectuelles supérieures deviendraient impossibles par l'absence de certaines de leurs conditions physiques nécessaires... » Mais « l'observation permet d'admettre des cas où la déviation mentale précéderait les perversions organiques et pourrait en devenir la cause » et « rien ne prouve que certains symptômes représentatifs ne puissent être éludés ou supprimés par une éducation ou par une médication de même nature, c'est-à-dire intellectuelle et morale... »

Renouvier nous montre à la suite de l'étude du vertige, qu'un moyen efficace de résistance à l'aliénation, considérée dans ses caractères du seul ordre mental, réside dans l'éducation de la volonté qui peut placer une intervention régulière et constante. Ce sera une justification de

son propre point de vue représentatif et une sorte de renforcement de sa théorie (cf. psychologie II, p. 301).

Après s'être débarrassé des rapports physiques, notre auteur continue librement sa théorie en nous montrant que les traits de la folie de représentation occupent jusqu'à dans l'ordre normal une très grande place. Les cas sont nombreux. Voici ces systèmes religieux ou scientifiques, ces inventions bizarres et dérisoires, que leur auteur prend au sérieux et qu'il étend et perfectionne par de nouveaux recours à son imagination. Ces traits de la folie de représentation commencent aux erreurs du jugement dont la passion est le principe. Il y a aussi d'autres traits de la folie de représentation qui commencent aux erreurs de mémoire et de témoignage. Dans ces derniers cas, le fondement est à demi-volontaire chez ceux qui croient avoir vu ou entendu ce qu'ils désirent ou craignent ou tout simplement pensent avoir dû être. Il est à remarquer que ces sortes de mensonges, d'abord demi-volontaires, ne tardent pas à tromper les menteurs eux-mêmes. Ajoutons surtout le phénomène si commun et si important des persuasions qui se sont opérées contre toute raison par la parole, souvent à l'aide de l'éloquence et de la simple répétition qui est, comme on dit, la principale des figures de rhétorique. Ces sortes de convictions se déterminent plus facilement chez le parleur que chez l'auditeur ; car celui-là éprouve rapidement les passions évoquées par lui-même et se détermine dans le sens des possibilités inhérentes à ses discours. « En matière de désir et de foi, par exemple, on est aisément ce qu'on croit être, et on croit être ce que l'on dit qu'on est ».

Ensuite, il faut dire, sans rien exagérer, que chez tous

les hommes il existe tels éléments de la folie ; car l'observation de divers phénomènes nous permet de l'admettre : ainsi les phénomènes du sommeil, les effets de certaines passions (la jalousie, la colère), quoique momentanés, et les effets des spiritueux ou des narcotiques, produisent des séries représentative irréfléchies en suspendant la fonction de la volonté. Ce qu'il y a de commun dans tous ces états, c'est que l'imagination, la mémoire, la prévision et les passions éveillées par leurs propres objets se développent et amènent l'affirmation par une suite de vertige. Il faut ajouter que même dans la veille, en pleine raison, tous les hommes peuvent éprouver quelque tentation du vertige d'une espèce ou d'une autre ; par exemple, la répétition continue d'un air de musique.

Jusqu'ici nous avons vu que Renouvier a pris les mots « éléments de la folie » et « vertige » comme synonymes. Cependant il faut remarquer par là la différence entre le sens populaire et celui qui a été pris par notre auteur. A ses yeux, c'est une erreur de l'opinion vulgaire qui ne consiste pas précisément à compter trop de fous dans le monde ; l'erreur est surtout dans l'acception de ceux qui le sont et « dont la conduite ou les pensées s'éloignent de la coutume, quoiqu'ils puissent bien se guider sur des motifs, bons ou mauvais, exempts de tout vertige », d'une part ; et de l'autre dans l'exclusion de ceux qui le sont véritablement, « qui n'ont guère la possession d'eux-mêmes ». Voilà le vrai sens qui a été pris par notre auteur. Il ne s'agit point d'une question de mots, bien entendu ; au contraire, c'est toujours pour bien montrer ce que Renouvier appelle vertige sans faire la moindre confusion dans le sens des mots ; bref, c'est dire qu'il existe dans

l'homme le vertige ou les éléments de la folie, seulement on ne les constate pas, on ne s'en rend pas compte.

En effet, tout ce qui précède nous amène à remarquer qu'entre la démence et les cas les plus simples du vertige du jugement il n'y a pas d'autre différence que des degrés. Mais nous n'avons vu que des tentations ou des commencements de la démence ; nous allons voir que, même dans la démence, dans l'aliénation proprement dite et la marche descendante jusqu'à des degrés les plus graves, le principe de la perversion est partout et toujours le même. Ce qui est extrêmement important, c'est la nature de l'objet affirmé dans le vertige. On voit qu'il ne s'agit que de faits ou d'idées, parfaitement faux sans doute et maintenus par passion, contre toute réflexion, mais « tels enfin qu'à toute force on leur trouverait plus d'un approbateur, tandis que d'autres fois un homme, sur ses impressions propres, dément l'expérience universelle et actuelle et se rend étranger à tous les hommes ». Il est intéressant de savoir comment le fou est arrivé à ce point ; c'est parce qu'il étend ses jugements à toutes les conséquences d'une première affirmation ; il a ainsi systématisé ses faux jugements. Alors ses convictions exclusives sur des rapports qui le touchent se sont établies ; une véritable communication intellectuelle avec d'autres personnes n'est plus possible ; il n'écoute dès lors que le penchant auquel il a cédé ; il n'obéit pour ainsi dire qu'au vertige de ses impressions.

De plus, le vertige des impressions, ou bien change successivement d'une espèce en une autre ; ainsi le fou « lit sa propre pensée dans la phrase la première venue d'un auteur, et les images qui traversent sa conscience deviennent pour lui les points de départ d'autant de spécu-

lations qu'il ne poursuit qu'un instant » ; ou bien quelquefois le vertige ne varie pas ; alors il laisse absorbé dans une contemplation unique.

Mais tant que le vertige se produit rarement ou d'une manière intermittente, l'ordre rationnel, chez les aliénés, est souvent intact ; leur jugement dévie plutôt en opposition avec l'expérience ou le témoignage universel qu'en opposition avec la raison logique et les formes générales de la représentation. « Le fou a ses faits à lui, un monde externe qu'il se crée, et par là même de faux principes de ses raisonnements comme de sa conduite ». Tandis que les lois formelles de la pensée, étant instruments universels et désintéressés, s'exercent toujours et peuvent atteindre les fins ou les principes que le fou se pose ; tant que sa force intellectuelle n'est pas encore éteinte par la gravité de la maladie, le fou spéculé toujours. « Le vertige n'agit qu'avec la passion et ne trouble d'ailleurs pas la série logique des pensées, à moins qu'il ne se produise continuellement ou à peu près ».

Après cela, nous pouvons regarder la marche descendante ou l'évolution du phénomène qui s'aggrave progressivement. D'abord il faut remarquer que « la plupart des hommes, dans l'état d'ignorance où ils croupissent, de lâcheté morale où on les élève et où leurs passions se développent tout spontanément, sont incapables de résister à de trop fortes tentations de vertige, comme celles qui résultent des affections de la sensibilité ». Puis, à partir du jugement dévié ou de l'état de la manie dont nous avons vu plus haut les deux points de départ possibles, il peut arriver que le sujet descend graduellement jusqu'à « ne plus former que des séries de pensées peu différentes de

celles qui occupent le sommeil » ; il peut même confondre les impressions de la veille et celles des songes. Ainsi les sensations troublées ou continuellement déviées ne serviront plus pour être une barrière entre l'état de la veille et celui du songe ; la volonté s'est déjà retirée, sans doute, loin des jugements ; le sentiment de la distinction des circonstances et des personnes ne persistent plus chez lui. Quand l'aliéné est parvenu à ce point, il est devenu tout à fait inconnu pour lui-même. Il n'est pas étonnant de voir qu'il s'attribue des avantages ou des malheurs qui vont à une transmutation de personnalité ; il peut s'identifier avec une personne dont il garde une forte affection ou avec l'une des figures historiques dont le prestige est assez grand pour fasciner l'imagination des peuples. C'est dans ce dernier cas surtout que convient le sens propre du mot aliénation, appliqué aux affections mentales ; car l'aliéné ainsi change de conscience et devient « pour soi autre que soi ». Ce n'est pas tout, il est possible de descendre encore de ce point-là, on peut en arriver à un état d'incohérence et de disparition totale de représentation. Enfin, à l'extrémité de cette évolution, il y a encore l'état de nullité ou d'idiotisme.

Comme au début nous avons déjà signalé que la théorie du vertige mental a pour but de nous montrer ce qu'il se passe en cas de l'absence ou de la faiblesse de la volonté, et jusqu'ici, voilà le vertige, soit de l'acte, soit du jugement, qui se produit toujours pendant la conscience intellectuelle et passionnelle, laquelle « n'est pas suffisamment balancée par celle du pouvoir de se suspendre elle-même en appelant d'autres représentations, d'autres motifs, qui une fois mis en ligne de compte, changeraient tout ». Ce qu'on appelle la domination des passions par la volonté

ou par la raison, c'est justement cette conscience permanente du pouvoir de se suspendre qui lui fournit constamment l'essence véritable.

CHAPITRE III

VERTIGE DE L'ORDRE MYSTIQUE ET VERTIGE MORAL

Les deux formes principales du vertige que nous avons signalées au début de cette étude sont successivement passées en revue dans les deux chapitres précédents ; mais cette seconde forme (vertige du jugement), beaucoup plus complexe, doit être cherchée dans autant de faits que possible. Parmi eux, la classe de faits de l'ordre mystique est l'objet de notre présente occupation.

Si l'on vérifie soigneusement des prophéties et si l'on constate des miracles avec pénétration, on verra des populations entières tomber dans le même vertige. Là où l'influence de la foi au merveilleux joue le premier rôle, l'imagination crée ou transforme des événements qui peuvent donner des réponses à des consciences attentives et crédules. En effet, par l'attente seule, qui peut, comme on le sait, provoquer des hallucinations ; d'abord quelques hommes peuvent arriver à voir ou entendre ce qu'ils attendent ; ensuite un plus grand nombre y parviennent, soit à la façon des premiers, soit en commençant par mentir et en finissant par persuader ; enfin, tout le monde altère de bonne foi la vérité des faits qu'on lui transmet. C'est-à-dire que l'amendement des passions de chacun greffe sur les récits qui circulent, qu'une moyenne s'établit et que le peuple se voit en possession d'un système de témoignages et de

traditions ; en réalité, ce qu'il témoigne et propage n'est autre chose que sa propre pensée. C'est de cette manière que les religions se fondent sur des miracles ; et, il existe même, dans les temps d'incrédulité relative, ce genre de témoins sincères de prodige, à l'époque contemporaine ; c'est toujours par l'imagination disposée de la sorte que la forme mystique des visions peut encore reparaître.

Jetons un coup d'œil sur l'histoire des prophéties et des oracles : depuis les prophéties sémitiques et les oracles païens, jusqu'aux quakers et aux martyrs des Cévennes, toute cette histoire s'explique par « l'existence d'une suite d'extatiques, parlant sous le vertige, avec la conviction de répéter les paroles qu'une puissance supérieure leur dicte ». Il peut arriver aussi à une personne donnée d'avoir la croyance de s'identifier avec la divinité, par un degré supérieur d'absorption dans le divin. Ainsi s'explique la foi aux incarnations divines dans certains milieux religieux, et les horribles légendes de la sorcellerie et de la démonologie, dans une sphère basse et ignoble.

A l'égard de la possession démoniaque dont nous avons déjà signalé plus haut les initiatives, le principe de ces phénomènes doit maintenant paraître à la lumière. L'explication est pourtant facile, d'après tout ce que nous avons vu du vertige. Dans ces phénomènes il suffit de noter : 1°) une croyance malheureuse à l'esprit malin ; 2°) une espèce de contrariétés présentées par la conscience balancée entre les passions bonnes et mauvaises ; 3°) une autre espèce de contrariétés présentées par la conscience balancée entre les tentations et la volonté. Ainsi l'homme devient « pour lui autre que lui, l'homo duplex » ; car il conserve « une conscience distincte de ses aberrations, tout

en ne voulant pas résister suffisamment à son vertige, ce dédoublement de la représentation, qui est la conscience, simule nécessairement une passion, et il suffit que le sujet y croit pour qu'à ses yeux tout ce qu'il éprouve soit expliqué ». On comprend alors qu'il soit possible aussi que l'exorcisme ait un effet thérapeutique. C'est que « la foi guérit de la foi et le vertige guérit du vertige ». De plus, le sujet peut arriver quelquefois à « se fixer dans la pensée d'aller au sabbat et par moment s'y croire transporté ». C'est alors qu'il est tout à fait disposé à l'hallucination et à tous les genres de vertige de l'acte et du jugement. Il peut faire toutes les actions conformes à son état. Ainsi s'explique le crime qui se mêlait à la démence. Les aliénations mentales du moyen-âge prenaient sans doute cette forme ; et, il en existe même de nos jours.

Nous venons de voir que le principe logique des déterminations de conscience dans la sphère religieuse noble est souvent le même que celui qui est dans les aliénations ; mais le vertige mystique qui se produit dans ces deux cas présente toujours des différences en quelques points caractéristiques. Il est intéressant de les énumérer et comparer systématiquement :

D'une part, on remarque la grandeur morale, l'élévation généreuse des idées et l'importance universelle des vues du révélateur et du prophète. Quoiqu'ils « s'affermissent dans les traditions, tout en les transformant, et oëbissent à des tendances qui, plus ou moins inertes ou obli-térées qu'elles s'y trouvent, sont cependant celles de leur milieu ». D'autre part, chez les aliénés, on trouve le plus souvent l'égoïsme et la vulgarité ; ils se trouvent dans l'exclusion de leur orgueil, de leurs préoccupations person-

nelles, hors d'état de communiquer leur exaltation et leurs croyances, qui « d'ailleurs manquent en général de cohérence et de fixité ». Tandis que « tout fondateur de religion connaît les hommes et sait agir sur eux ».

Pour étudier le vertige mystique, Renouvier est d'abord amené à analyser les prophéties et les miracles dont nous venons de voir les explications satisfaisantes. Puis, une fois placé dans cette voie de recherches, il nous montre plus facilement, dans cet ordre de faits, l'existence du vertige. 1°) Cette espèce de vertige peut se produire d'une manière progressive. Il a remarqué pour cela que « la plupart des hommes contractent des habitudes d'opinion et de croyance par suite de la répétition et de l'imitation, soit que la réflexion y ait ou non présidé à l'origine ou y soit intervenue depuis. Un vertige qui agit dès l'enfance devient souvent insurmontable, et c'est ainsi qu'on est de la religion de ses pères » ; 2° Cette espèce de vertige peut se produire dans les faits qu'on observe journellement. Par exemple, les superstitions vulgaires où les réussites se font avec des jeux de cartes et où les joueurs attachent les rencontres fortuites du jeu dont la perte ou le gain sont la conséquence à toutes sortes de causes, d'influences, de signes précurseurs, qui n'y ont pas le moindre rapport. Cela ressemble fort bien au sauvage fétichiste. Chez lui le bien et le mal ont pour cause la réussite ou l'échec dans une pratique quelconque d'un objet matériel. Enfin, Renouvier y rattache un exemple très intéressant qu'il choisit sur un grand homme Jean-Jacques Rousseau et il nous montre aussi, d'après une analyse extrêmement approfondie et admirable, comment les thèses de Pascal se résument

en « une provocation au vertige moral ». Nous allons voir successivement ces deux exemples :

Chez Rousseau, à l'âge de 24 ans où il ne s'agit sans doute point d'une puérilité, se produisait une espèce d'hallucination intellectuelle ou d'illusion mentale qui appartient à la même catégorie de celles que nous venons de signaler en passant, et dont il a fait l'aveu dans ses confessions (Partie I, livre IV) que voici :

« Au milieu de mes études et d'une vie innocente autant qu'on la puisse mener, et malgré tout ce qu'on m'avait pu dire, la peur de l'enfer m'agitait souvent. Je me demandais : En quel état suis-je ? Si je mourais à l'instant même, serais-je damné ? Selon mes jansénistes, la chose était indubitable ; mais tout en cette cruelle incertitude, j'avais recours, pour en sortir, aux expédients les plus risibles, et pour lesquels je ferais volontiers enfermer un homme si je lui en voyais faire autant. Un jour rêvant à ce triste sujet, je m'exerçais machinalement à lancer des pierres contre les troncs des arbres et, cela avec mon adresse ordinaire, c'est-à-dire sans presque en toucher aucun. Tout au milieu de ce bel exercice, je m'avisai de m'en faire une espèce de pronostic pour calmer mon inquiétude. Je me dis : si je le touche, signe de salut ; si je le manque, signe de damnation. Tout en disant ainsi, je jette ma pierre d'une main tremblante et avec un horrible battement de cœur ; mais heureusement qu'elle va frapper au beau milieu de l'arbre, ce qui véritablement n'était pas difficile, car j'avais eu le soin de le choisir fort gros et fort près. Depuis lors je n'ai plus douté de mon salut. Je ne sais en me rappelant ce trait si je dois rire ou gémir sur moi-même. Vous autres grands hommes, qui riez sûrement,

félicitez-vous, mais n'insultez pas à ma misère, car je vous jure que je la sens bien ».

Avant d'aller chercher les éléments psychologiques de cette fantaisie d'un esprit troublé, Renouvier prend soin de rappeler que Rousseau, à ce moment-là, lisait des écrits de Port-Royal et de l'Oratoire d'où se produisaient des impressions émouvantes chez lui, et entre lesquelles Rousseau était suspendu ; et, qu'il recevait les consolations que lui apportait aux Charmettes la « morale moins relâchée que douce » dit-il à des pères Jésuites, ami de Madame de Warens. Après cela, notre auteur nous montre par là deux principaux éléments psychologiques : 1°) C'est la pensée d'un bien et d'un mal tous deux possibles qui présentent le sentiment en même temps de l'espérance et de la crainte ; 2°) C'est l'idée de la réalisation de ce bien ou de ce mal selon qu'un fait ou qu'une chose envisagée quelconque se détermine, et où l'on se figure sans aucune raison que la présence ou l'absence de ce fait ou de cette chose y sont liées par une causalité secrète.

On voit, en effet, que Rousseau vit au milieu du bien et du mal qui sont pour lui le salut et la damnation, et qui lui suggèrent les idées préoccupantes. Il ne sait comment la pierre lancée et atteinte se lie au salut, ou manquée, à la damnation. Cette espèce d'association d'idées sans aucun fondement objectif se transforme en jugements qui n'admettent point de doute, et dont le principe de perversion est, selon Renouvier, le même que celui qui se trouve dans les faits précédents ; en un mot, c'est le vertige mental.

Chez Pascal, il ne s'agit pas tout à fait d'une fantaisie pareille à celle de « Rousseau malade » ; mais il n'est pas

non plus sans rapport avec le vertige de celui-ci. Il y a entre eux la ressemblance et les différences :

Pascal était au-dessus de l'imputation de superstition pure. Il n'inventait pas, à la manière des fétichistes, des joueurs, etc... des relations tout à fait gratuites entre des faits rapprochés par l'imagination. A ce point de vue, il diffère, en même temps, de Rousseau. Mais il s'agit, chez Pascal, de faire former la foi ou la croyance à la réalité du catholicisme par la simple pratique, par la répétition et l'imitation, prenez de l'eau bénite, etc... C'est de là que Renouvier veut montrer qu'il s'agit également du vertige. Parce que, d'après Renouvier, la façon, que Pascal veut faire faire, conduit naturellement au vertige ; parce qu'elle conduit évidemment, même chez celui qui réfléchit, de la pratique à la théorie. Et on sait d'ailleurs que « toute représentation prolongée ou répétée devient une tentation ». « Il suffit, disait Pascal, de mentir un peu d'abord, on est de bonne foi plus tard. Qui veut croire croira. Faites comme si vous croyez, pliez la machine ». Voilà la méthode infailible que précise Renouvier.

Pourquoi Pascal voulait-il ainsi ? Renouvier nous montre qu'il était impressionné par la présence, par le fait actuel du catholicisme, de l'établissement de cette religion et de ses longues traditions dans la société où il a été élevé. Son milieu lui semblait le milieu humain lui-même et l'unique. « Qu'un fanatique individuel fût venu, je suppose, dit Renouvier, lui proposer le pari pour ou contre sa doctrine, à lui fou, prétendant offrir au philosophe une éternité bienheureuse au cas où son affirmation rencontrerait juste et ne lui demandant que de minces sacrifices ici-bas dans toutes les hypothèses ». Ce qu'il est ainsi, c'est

parce que Pascal se croit — prétend Renouvier — « *obligé de parier pour ou contre* la vérité de cette religion, attendu, pense-t-il, que ne point *parier pour*, c'est nécessairement *parier contre*, puisque c'est encourir les peines éternelles dont elle menace ceux qui ne croient pas en elle ».

C'est de là que Pascal tire cette conséquence « étrange et pourtant logique ». Renouvier nous montre, avec une certaine perspicacité, que le vice de ce raisonnement n'est pas dans cette conséquence ; il est tout entier dans la prémisses posée de la nécessité du pari. « Rousseau aurait pu avoir une autre fantaisie superstitieuse, à la place de celle qu'il nous rapporte. Il aurait pu se dire : je tiens cette pierre à la main ; quelque chose me dit que, si je la jette, je serai sauvé, que si je m'abstiens, je serai damné ; et comme il faut nécessairement que je la jette ou que je ne la jette pas, j'encours nécessairement la damnation ou le salut, selon que je prendrai arbitrairement une résolution ou l'autre. Ce que quelque chose aurait dit à Rousseau dans cette hypothèse, le catholicisme le disait fortement à Pascal : Pratique, et tu seras sauvé ; ne pratique pas et tu seras damné ».

Au reste, on demanderait pourquoi Pascal a posé cette nécessité du pari dans sa prémisses ? Renouvier répond : Parce que « le penseur inquiet et découragé veut se reposer dans une croyance et ne sait s'en faire une par lui-même et dans sa raison, à employer toutes les ressources de volonté qui lui restent à se créer des habitudes systématiques, *avant de les connaître bonnes*, et de se placer ainsi dans une situation d'esprit telle que ses déterminations imaginatives et passionnelles deviennent à la fin fatales en un sens prévu. C'est l'homme qui voulait se jeter dans un

précipice et n'en ayant pas le courage est invité par un psychologue à se mettre sur le bord et à regarder assidûment le fond, dans l'espoir que le vertige le prendra et lui fera faire ce qu'il craint ». Voilà ce que notre auteur veut dire, en prétendant que les thèses de Pascal se résument en une provocation au vertige moral.

CHAPITRE IV

LES PHÉNOMÈNES DE LUCIDITÉ

L'étude du vertige nous amène maintenant à examiner les phénomènes de lucidité, qui sont ceux qu'on a coutume d'appeler sous la ridicule rubrique du prétendu *magnétisme animal*.

Pour bien comprendre ce qu'ils sont, il est indispensable de rappeler tout d'abord les idées données sur la rêverie, le rêve, le sommeil et le songe ; ou en d'autres termes, sur la dégradation de la conscience réfléchie. Car, quelque complexes que soient ces phénomènes-là, leur principe essentiel est commun aux songes, au somnambulisme naturel, aux jugements portés à la suite des visions et des hallucinations, à tous ces états de la conscience où l'imagination, la mémoire, l'attente, les passions, déterminent sans réflexion des formes représentatives, desquelles s'ensuivent à leur tour des actes et des effets sur l'organisme. C'est en un mot le vertige. Passons d'abord rapidement en revue la dégradation de la conscience réfléchie :

Dans l'homme, l'autonomie ne se produit ni d'une façon absolument durable, ni d'une façon complète : d'une part la spontanéité passionnelle et animale la remplace forcément et d'une manière intermittente ; et, d'autre part, cette spontanéité subsiste partiellement pour se donner

comme le principe de ses fonctions propres jusqu'à celles que l'on serait tenté de prendre pour des fonctions volontaires. La conception de la continuité mathématique appliquée à des fonctions chez l'homme serait inexacte et contradictoire ; car en élevant l'échelle de ces fonctions, on verra de plus en plus clairement la contradiction : Si les fonctions purement physiques, offrant une continuité sensible, s'exercent sans interruption apparente ; pour les fonctions organiques, il en est déjà autrement ; et surtout quand des passions ont surmené l'organisme, les fonctions organiques correspondantes sont momentanément suspendues. En montant jusqu'à des fonctions mentales, sensorielles, intellectuelles, passionnelles et volontaires, on voit plus clairement leur intermittence : une période de conscience vive et réfléchie fait ensuite place à un affaiblissement de conscience.

Une intermittence plus prolongée que les autres est le sommeil. Le sommeil ne s'explique pas par la simple fatigue et le besoin de repos, quoique ces derniers faits se traduisent par lui ; car, s'il en était ainsi, on ne saurait expliquer pourquoi l'état de fatigue peut, dans certains cas, durer longtemps sans amener le sommeil. Il n'explique pas par la circonstance physique, alors que la nuit remplace le jour, cela va sans dire ; mais il n'est pas, non plus, uniquement expliqué par des conditions physiologiques ; car cette dernière explication est contradictoire à un grand fait, un fait assez fréquemment observé : chez certaines personnes se manifeste le pouvoir de dormir à volonté ; par exemple, le grand physiologiste J. Müller. Au reste, l'explication doit donc être en partie psychologique.

Comparons l'homme avec les animaux : chez eux,

l'absence ou l'inopportunité des sensations, la suspension spontanée des passions suffisent à produire le sommeil. Mais chez l'homme il faut quelque chose de plus ; et, ce quelque chose de plus, il est clair, est la suspension des fonctions réflexives, qui est la vraie cause du sommeil. Mais est-ce que cela veut dire que le sommeil chez l'homme dans lequel les fonctions réflexives étant seules suspendues est exactement la même chose que la veille de l'animal ? Certes non : il y a encore chez l'homme un degré de paralysie de plus dans la représentation. Le somnambulisme naturel n'est pas exactement la même chose que la veille de l'animal en ce que celui-là, à cause d'une habitude d'abstraction, a l'esprit concentré tout entier sur une certaine série de représentations et il exclut toutes les autres sensations qui n'intéressent pas cette série, tandis que l'animal éveillé reste ouvert à toutes les sensations.

Enfin s'il semble que la réflexion s'exerce dans cet état, ces fonctions volontaires, étant de pures représentations de mémoire en ce cas, ne sont pas de la volonté elle-même, mais des « ombres de la volonté » (1).

Dans la dégradation de la conscience réfléchie, ainsi comprise, il y a vraisemblablement une hiérarchie : le premier pas de l'obscurcissement n'est pas le sommeil, mais la rêverie. Dans cet état, la volonté est encore là comme prête à se susciter à l'occasion, mais elle ne s'exerce point, elle laisse s'exercer l'association des idées, le déroulement des séries purement naturelles et habituelles de la pensée avec possibilité pour les sensations d'intervenir.

Lorsque les sensations n'interviennent plus, et qu'un

(1) Psychologie, t. I, p. 288.

vague sentiment de pouvoir et d'existence subsiste à peine, l'état de conscience n'est plus la rêverie, mais le rêve. C'est l'état qui fait transition vers le sommeil et qui occupe certaines insomnies où la conscience lutte sans pouvoir achever de s'obscurcir.

Le songe est une dérogation au sommeil, un retour à la rêverie. Dans cet état un abandon de la puissance réflexive se trouve plus complet que dans la rêverie ; il diffère alors du rêve en ce que, sauf la réflexion, toutes les fonctions mentales sont en activité : « Les rapports de nombre et d'étendue, une succession, des changements observés s'y rencontrent toujours ; les qualités s'y présentent, rapportées à des sujets stables et instables, liées par des jugements de toutes sortes, et déroulées en raisonnements, mais intuitifs plutôt que discursifs » (1). Ce qui explique qu'il n'y a pas de possession claire de l'automotivité dans le songe, c'est que notre vie est pour nous un spectacle, une représentation impersonnelle d'une part ; et de l'autre, nous croyons avoir l'expérience d'une réalité. Faute d'automotivité, tout possible est érigé en réalité, et ce qui donne lieu parfois à une aliénation, à un dédoublement de la personnalité. Bref « le vertige du songe consiste dans l'affirmation spontanée qui se joint aux apparences objectives et ajoute des jugements de réalité aux séries de l'imagination et de la mémoire. Mais le pouvoir locomoteur et les sensations sont en grande partie suspendus ou inefficaces » (2).

Le caractère essentiel de l'état du somnambulisme

(1) Psychologie, t. I, p. 221.

(2) Psychologie, t. I, p. 288.

naturel est une distraction puissante par rapport à toutes les données survenantes qui ne se classent pas dans la série qu'il suit sous l'empire d'une passion ; « il en résulte qu'une fin aperçue, poursuivie, domine par lui tous les phénomènes ; que l'habitude ou l'instinct seuls les enchaînent et qu'il n'y entre ni délibération, ni comparaison volontaire, ni mémoire libre, aucune fonction dont l'effet puisse être de varier les actes » (1). On observe dans ces sortes de cas, ignorance de danger qui est explication parfaite : le danger est un possible dont l'imagination, en dehors de la série déterminée et possédant la conscience du somnambule, exigerait la réflexion. Enfin, l'absence de souvenir dépose dans le même sens ; car l'homme se souvient éminemment de l'acte réfléchi et voulu qui est son œuvre, et qui est lui-même. La conscience ne se connaît qu'en connaissant cet acte réfléchi. Par contre, l'homme ne se souvient pas de ce qui a passé en lui sans lui être assimilé : par exemple, l'acte instinctif et automatique, même en pleine veille, est obscur et s'efface aussitôt. S'il se peut que les circonstances en éveillent après quelque mémoire, cette mémoire est alors comme celle d'un songe (p. 226).

En revanche, les phénomènes de l'aliénation diffèrent des précédents en ce que « les séries de la vie réelle et de la veille y suivent plus ou moins leur cours troublé par des jugements vertigineux et que si la réflexion n'entre pas dans ces derniers, elle en dirige d'autres cependant, et même continue quelquefois à régner sur les développements généraux de la pensée, assez pour que le monomane observe ses actes comme ceux d'un autre lui-même, et que

(1) *Ibid.*, p. 225.

l'halluciné conçoive sur la réalité des objets de son affirmation des velléités de douter, qu'il éloigne aussitôt » (1).

Tout cela étant compris, nous verrons que les faits primitifs et fondamentaux du magnétisme animal nous présenteront les mêmes caractères que les précédents.

Jusqu'ici, il nous semble avoir fait un détour, parce que nous proposons d'étudier les phénomènes de lucidité qu'on peut appeler aussi l'extase ou le somnambulisme artificiel ; mais, ce n'est qu'une sorte de préparation indispensable. Elle est indispensable, parce que les phénomènes rangés sous cette rubrique du magnétisme animal semblent extrêmement complexes et faciliteraient la tendance à les prendre tous comme d'un ordre nouveau, si l'on ne savait regarder leur principe et si on n'éliminait, dans tous ces phénomènes, ceux qui sont mélangés d'impossible.

Tout d'abord, Renouvier remarque la différence entre les phénomènes que nous venons de voir et ceux que l'on classe sous le nom du magnétisme animal. Ce qui est remarquable et mérite attention par là, c'est qu'« une volonté étrangère dirige les pensées et les actes, qui cessent alors de se coordonner avec la passion propre du sujet ; ou plutôt l'unique passion de celui-ci est alors sa subordination même à autrui » (2). D'ailleurs, il y a, dans ce prétendu magnétisme animal, des phénomènes tout à fait nouveaux et extraordinaires qui semblent se produire parfois : On peut noter : 1° une communication spéciale du magnétisé avec le magnétiseur ; 2°) une communication du magnétisé

(1) 2^e Essai (psychologie), p. 288.

(2) Psychologie rationnelle, t. I, p. 226.

avec le monde extérieur par l'intermédiaire du magnétiseur. Pour tout cela, Renouvier nous dit que « c'est une exaltation, une perversion, une abolition de diverses fonctions, et c'est une dépendance plus marquée, étroite, immédiate, souvent singulière, entre les phénomènes de l'organisme et ceux de la représentation imaginative. Il paraît difficile de douter de l'existence de ces faits en général, qui, en général aussi, ne me semblent nullement inexplicables ; il ne l'est pas moins de les préciser ; car ils échappent presque toujours à l'observation correcte et à l'expérience rigoureuse. Le charlatanisme, la crédulité et la superstition, à demi expulsés des églises, démasqués devant les tribunaux, se sont fait là comme un autre empire à peu près insaisissable ; et, parmi les hommes qui seraient naturellement appelés à définir et à contrôler des phénomènes si complexes, variables et fugitifs, les uns sont partiels ou incapables, les autres, lors même qu'ils ne rejettent l'étrange avec le faux, l'inconnu avec l'impossible, sont pris de dégoût à la vue de cet amas de mensonges où quelques vérités sont noyées... Les témoignages même désintéressés, même à peu près exacts et raisonnés, ont ici peu de valeur » (1). Un seul auteur précédent (Al. Bertrand) paraît, aux yeux de Renouvier, avoir établi dans cet ordre de faits l'existence d'un état particulier de la personne humaine qu'il nomme « l'extase ou le sommeil lucide ». Cet auteur avait, en effet, parcouru certaines histoires des *inspirés des sectes religieuses*, des *possédés*, des *convulsionnaires* et des manœuvres des magnétiseurs. Par suite de l'observation pénétrante d'un certain nombre de leurs ca-

(1) 2^e Essai (psychologie), t. I, p. 227.

ractères, il a connu cet état. (Cf. 2^e partie, ch. I de ce présent travail).

Il est vrai, dans cet ordre de faits, comme remarque Renouvier, ce sont surtout la *fraude* et l'*erreur* qui couvrent et dénaturent les faits réels. Elles s'y mêlent quelquefois inextricablement ; sans doute elles ne les suppriment pas, au contraire, elles les supposent plutôt. Alors le propre but de notre auteur est de découvrir le principe général de ces faits et de leur rapport avec ceux de l'aliénation mentale. En un mot, la théorie du vertige mental nous explique tout.

Ensuite Renouvier donne ses idées sur ces phénomènes en particulier, tout en limitant ceux qui ne sont pas dignes d'examen. Il ne prétend pas décider que certains extatiques ne puissent présenter un développement particulier et extraordinaire des fonctions réceptives : par exemple, la *conformation* spontanée de la pensée de l'extatique avec celle de la personne qui lui est donnée en relation, et la *sympathie* spontanée de ses organes avec ceux de cette personne, etc... « Cette dernière loi, dit-il, si elle pouvait être admise, expliquerait une classe considérable de phénomènes vrais ou faux... On comprend en effet qu'il serait possible de paraître avoir connaissance immédiate du passé d'une personne, la suivre en voyage ou ailleurs, annoncer ses actes prochains, si l'on pouvait seulement entrer en communication de ses pensées actuelles par un procédé quelconque, mais qui très probablement n'existe pas. Quoi qu'il en soit, déclarer toutes ces choses impossible, c'est se faire une fausse idée de l'impossibilité physique ; c'est confondre le fait observé communément avec celui qui serait

prouvé nécessaire : c'est, en un mot, transporter aux lois expérimentales la règle des lois logiques » (1).

Enfin, notre auteur nous fait remarquer, dans l'ordre de l'extase artificielle, que les *acquisitions* prétendues de la nature humaine portent exclusivement sur les fonctions réceptives et sur les états passifs de la conscience. Tandis que les fonctions réflexives et volontaires y sont nulles ou très abaissées. C'est un point qui est particulièrement important aux yeux de Renouvier, parce que c'est par là qu'il rapproche tous ces faits du magnétisme animal avec ceux du vertige (vertige du songe, de l'aliénation et du somnambulisme naturel).

Après cela, tout est facile à expliquer quand le principe de ces phénomènes ne pourra échapper aux yeux de l'auteur de la théorie du vertige.

D'abord, il faut signaler les effets de l'imitation contagieuse, des convulsions et autres désordres analogues auxquels donnent lieu les pratiques des sectes magnétistes. Il y a, il est vrai, une foule de méthodes bien différentes qui ont réussi à produire cet état qu'on appelle magnétique. Ces méthodes, telles que le baquet de Mesmer, l'arbre de Puységur, la volonté prestigieuse de Faria et enfin les *passes*, ont toutes pour objet de profiter de l'imagination et des passions qui sont frappées ou excitées par « la possibilité de phénomènes qu'on a ouï conter ; l'incrédulité est rarement complète puisqu'elle n'est pas absolument fondée, et, le serait-elle, il arrive qu'elle cède au doute, ou à la crainte, ou à l'espérance qui prédisposent le système nerveux ; si en même temps on est témoin des accidents dont

(1) 2^e Essai (psychologie), t. I, p. 293.

ne peuvent ou ne veulent pas suffisamment se préserver d'autres personnes présentes et soumises à l'expérience, l'organisme ne commence que mieux à s'ébranler » (1). Les premiers phénomènes attendus se produisent alors, tels que les convulsions, ou du sommeil, ou d'autres mouvements involontaires. Tout ceci n'est non seulement pas impossible ; au contraire, il est tout naturel que ce soit ainsi d'après la théorie du vertige.

Quand ce sommeil dit magnétique, une fois établi, donnera lieu ou non au somnambulisme, à l'extase et à tous ces accidents, il regarde toujours la complexité et les dispositions de la conscience du sujet. De plus, par suite de cet état du sommeil somnambulique, se trouve une possession plus intense et plus exclusive de la conscience par l'imagination et d'où s'ensuivent plus facilement des effets organiques. Car, par là, la plupart des sensations se suspendent ; toute distraction est supprimée ; et les puissances réflexives et volontaires sont très affaiblies.

On voit de plus en plus clair que les caractères de ce sommeil somnambulique sont communs avec ceux du somnambulisme naturel que nous avons vu plus haut. Ils sont communs parce que quand le magnétisé cède au vertige et s'endort, sa conscience est dans un état imaginatif et passionnel, propre à la production d'une suite de représentations. Alors, c'est absolument la même chose qu'on a observé dans le somnambulisme naturel.

D'ailleurs, ce sommeil somnambulique ne se réussit pas avec tout le monde ; il « n'est produit artificiellement que sur certains sujets disposés d'une manière exception-

(1) 2^e Essai (psychologie), t. I, p. 251.

nelle ». C'est évidemment, par là, une raison de juger que le procédé quelconque suivi par le magnétiseur n'a, dans ce cas, aucun effet particulier physique ; et, c'est également une raison de nier l'existence d'un prétendu fluide pour lequel chacun de nous serait doué d'une productivité et d'une réceptivité variables. Les partisans de cette hypothèse gratuite nous diraient que les magnétisés voient ce fluide. « Ne doivent-ils pas voir tout ce qu'on veut qu'ils voient ? » Ce prétendu fluide, dans cette hypothèse inutile et nuisible à la science serait, nous montre ensuite Renouvier, une imitation maladroite des fluides lumineux, caloriques, électriques, auxquels la science n'accorde plus qu'une valeur nominale.

La différence entre le sommeil somnambulique et le somnambulisme naturel ne peut donc être trouvée ni dans les fonctions mentales en général, ni dans une prétendue fonction physique en particulier, comme nous venons de voir. Cependant, le somnambule (naturel) est isolé, livré à ses préoccupations, tendu à ses actes propres, dans le cas où son état se produit spontanément ; tandis que le magnétisé, qui tombe dans le sommeil somnambulique, se tourne en relation avec une personne dont il admet l'influence. Voilà la seule différence que les mots naturel et artificiel précisent déjà parfaitement. « L'isolement caractéristique du somnambulisme se tourne donc au bénéfice du magnétiseur, sur les actes desquels l'attention du magnétisé se porte exclusivement, si toutefois on peut donner le nom d'attention à la concentration absorbante de son esprit ». On voit qu'ainsi le magnétisé est radicalement distrait de tout ce qui l'environne, à moins qu'il doive se prêter, s'ouvrir à une relation nouvelle sur l'ordre du

magnétiseur, qui est arbitrairement comme son guide. Pour les communications entre eux, les sens servent d'intermédiaires comme dans le cas normal, excepté peut-être une plus grande finesse de perception pour les sensations déterminées. Donc le magnétisé est possédé par le magnétiseur ; s'il l'est, c'est parce qu'il croit l'être, et ce genre de croyance peut s'étendre d'ailleurs jusqu'à produire l'effet d'une chose absente en réalité : par exemple, l'effet de l'eau magnétisée (1). Quand le magnétisé se croit possédé, il est alors accessible aux seules impressions qui lui viennent de l'opérateur, « plongé d'ailleurs dans un état passif, inerte, en même temps que très tendu, état qui peut aller pour le corps jusqu'à l'anesthésie et la catalepsie, et pour la conscience jusqu'à l'abolition de toute volonté ; pénétré de la nécessité d'obéir, ou seulement informé comme dans un rêve, les pensées qui lui sont transmises deviennent pour lui autant de cas de vertige, les déterminations de conscience dont il est capable se produisent, et les actes organiques, ceux qui sont possibles en conséquence, paraissent et se développent ».

Ainsi le magnétiseur est à proprement parler « le directeur des vertiges du magnétisé : il lui suggérera ses représentations, ses actes somnambuliques ; à un degré supérieur de fascination d'un côté et de lucidité de l'autre, il sera sa foi et ses prophètes et pourra obtenir de lui divers phénomènes dont la monomanie et le fanatisme religieux offrent ailleurs des productions spontanées ».

Enfin, d'après tout cela, le principe de cet ordre de phénomènes (du prétendu magnétisme animal) est dévoilé,

(1) Cf. Psychologie, t. I, p. 244.

mis au jour. Nous avons vu quel rapport ils ont avec ceux de l'aliénation, avec le vertige du songe, etc..., d'une part ; et, d'autre part, quels effets de l'imagination et de la passion sur les impressions sensibles, du ressort du vertige physique que nous avons exposé au début. En un mot, dans cet ordre de phénomènes, sauf ceux qui ne sont pas dignes d'examen, il n'y a qu'un mélange du vertige de l'acte et vertige du jugement.

CHAPITRE V

LA THÉORIE DU VERTIGE EN 1899

L'exposé de la théorie du vertige devrait déjà être terminé. Si nous continuons encore quelques pages, c'est pour les raisons suivantes :

En premier lieu, nous savons que Renouvier a repris sa théorie du vertige en 1899 et cette nouvelle forme, si elle ne marque pas une évolution ou un perfectionnement, est du moins élargie par la définition de ce qu'il appelle « vertige normal ». En second lieu, la théorie du vertige dans l'Essai de critique générale a pour but de nous montrer l'existence du vertige chez l'homme, par autant de faits que possible, et de la façon propre à sa psychologie rationnelle, phénoméniste. Tandis qu'en 1899 notre auteur reprit sa théorie, non seulement dans le but de montrer l'existence du vertige, mais d'en préciser la nature et d'ajouter ce qu'il n'a pas dit d'autrefois.

Ces raisons sont suffisantes pour nous permettre de continuer notre exposé sans nous inquiéter de répétitions possibles sur quelques points. D'ailleurs, si nous semblons faire un résumé de tous les chapitres précédents, nous avons en outre pour but de préciser la théorie d'une part ; et, de compléter ce que nous avons déjà dit, d'autre part.

Dans tous les chapitres antérieurs, nous avons vu que

l'auteur nous montre formellement et à plusieurs reprises que le caractère essentiel du vertige est comme anormal ; mais la théorie en 1899, dont nous allons nous occuper dès à présent, nous dit que le vertige est « normal ». La question se pose donc : le vertige est-il anormal ou normal ? Ou encore chacun de ces deux termes désigne-t-il une chose distincte de l'autre ? Nous ne pouvons donner la réponse sans passer en revue tout ce que Renouvier nous a dit à l'occasion de la définition du vertige normal.

D'abord, l'acte volontaire étant essentiellement mental ne doit pas être confondu avec des mouvements organiques désignés comme volontaires. Ces derniers ne peuvent avoir de rapport direct avec la volonté qui n'est qu'une condition nécessaire et suffisante des mouvements appelés volontaires. Cela étant, la chose principale n'est en rien modifiée en 1899 par rapport à 1858.

Puis, les mouvements, qui se produisent dans les organes, à la suite d'impressions reçues, sont appelés mouvements « réflexes ». Ces mouvements, lorsqu'ils sont sentis, ne sont eux-mêmes que des impressions et des sensations indépendantes de toute représentation antérieure où soit entrée une volition. C'est-à-dire qu'il y a des choses qui se passent sans que la conscience réfléchie soit avertie ; et celle-ci ne s'emploie que pour percevoir des résultats au moment où les mouvements se produisent. Or, certains phénomènes qu'on appelle volontaires ne sont aussi que de véritables réflexes.

Enfin, il y a des phénomènes qui peuvent se produire autrement qu'à la suite des impressions reçues, des sensations indépendantes ; en un mot, ils se produisent comme effets de l'imagination accompagnée de certains éléments

passionnels ; c'est-à-dire que dans ces phénomènes l'imagination et la passion prennent la place que tenait la sensation dans les phénomènes précédents. Mais, dans les uns et les autres, l'intervention formelle de la volonté ne s'exerce toujours pas ; il suffit que la conscience se donne une raison d'agir ou poursuive un dessein quelconque, pour que ces derniers se produisent. Ces phénomènes, d'après notre auteur, sont des « réflexes de l'intelligence » (1).

Voilà déjà quelque chose de remarquable. Nous ne voulons pas dire qu'il y a du nouveau dans tout ceci ; au contraire, nous ne voyons pas de différence entre ces derniers et les cas analogues du vertige, exposés au début ; mais ce qui est remarquable, c'est cette expression « réflexes de l'intelligence » par laquelle Renouvier a comblé très habilement, si l'on peut dire, une lacune qu'il avait laissée dans son ouvrage de 1858 dans lequel on ne trouve pas cette dénomination importante. En attendant 41 ans plus tard on peut seulement commencer à lire et à comprendre parfaitement ce qu'il voulait dire dans l'Essai à l'égard du vertige.

Pour répondre à la question posée plus haut, il faut regarder, de plus près, ces réflexes de l'intelligence :

La production du mouvement dans un organe dépend, en ce cas, de « l'idée qu'il peut se produire, qu'il va se produire ; et cette idée est accompagnée du désir plus ou moins clair ou confus, quelquefois de la crainte, qu'il se produise en effet ». D'ailleurs, de même que nous avons déjà parlé du mouvement vertigineux et de l'imitation sympathique qui n'est qu'« une certaine tendance à l'imi-

(1) Nouvelle monadologie, p. 224.

tative des mouvements dans les organes, quand ces mouvements sont pensés et qu'ils ne rencontrent aucune inhibition mentale, ils tendent à se prolonger par des actes effectifs. A tout cela Renouvier donne le nom du « vertige normal, dans lequel une modification dans les organes est provoquée par l'imagination d'un mouvement particulier, qu'on sait possible et qu'on se peint comme imminent, s'il est accompagné d'un certain désir que l'on a de le voir réaliser : le tout sans qu'il intervienne aucune idée exprimant l'empêchement, dans la conscience où cette représentation a lieu » (1).

Il ajoute ensuite que « l'acte élémentaire de l'*impulsion donnée*, le fait commun d'une *locomotion volontaire*, pris à son point de départ dans l'organisme, n'est pas autre chose pour l'esprit qu'un cas du vertige normal ainsi défini. Nous faisons abstraction de tout motif ou intention autre que de voir l'événement ainsi pensé se produire en acte. Sans cela, nous passerions le fait élémentaire que nous cherchons. La part que la volonté y prend consiste tout en ceci, qu'elle *n'empêche pas ce qui est représenté, avec accompagnement d'un certain désir, comme se produisant, de se produire* ».

On voit que le vertige élargit sa sphère en ce qu'il désigne jusqu'à la volonté automotrice elle-même. Cela n'est pas sans raison. Car Renouvier veut resserrer plus étroitement la sphère de la volonté pour montrer le caractère inhibitif ou de « vouloir ne pas » qui est propre à la volonté, et faire voir que cette puissance est supérieure à celle du vouloir.

(1) Nouvelle monadologie, p. 225.

Pour bien expliquer, Renouvier compare, ici comme ailleurs, l'homme avec l'animal. Dans l'homme il existe ce qu'on peut appeler l'animal humain. Ce qui caractérise cet animal humain c'est que, dans la plupart des cas, les organes de l'homme éveillé peuvent effectuer des mouvements appelés volontaires ; mais où cette volonté n'est que ce qu'on vient de dire — « qu'elle n'empêche pas ce qui est représenté, avec accompagnement d'un certain désir... » — Cet animal humain diffère des autres animaux en ce que l'homme possède essentiellement un pouvoir inhibitif, même lorsqu'il tombe dans l'état précédent, il a toujours la conscience plus ou moins accusée ou sourde de ce pouvoir ; seulement il ne l'exerce pas ; alors ce qui est représenté n'étant pas empêché, il en résultera que l'événement, que l'harmonie préétablie comporte, aura lieu dans l'organe. Mais l'homme n'a pas seulement cela, il a « une puissance d'appeler, maintenir ou éloigner des représentations d'une manière générale, le don de supprimer ou de modifier les phénomènes d'imagination et de désir qui sont les causes immédiates du phénomène organique » ; et la volonté est leur cause éminente, elle modifie indirectement mais très efficacement les phénomènes d'imagination et de désir. Tandis que l'animal n'est mû que par l'imagination et par les passions qui sont les seules causes prochaines de la locomotion volontaire. Ses volitions, comme on les voit bien, sont toujours des cas de vertige ; car s'il est attiré à l'acte ou d'en est éloigné toujours par une image, par un souvenir, une association, une prévision, mais il ne retient pas ses images, il ne les fait pas de lui-même se retirer pour en laisser d'autres apparaître.

On peut faire une observation psychologique pour

confirmer cette théorie de la locomotion volontaire. Dans l'expérience simple de remuer un doigt, on peut constater bien positivement ce qu'on a et ce qu'on n'a pas dans l'esprit au moment où l'on se tient volontairement en suspens sur la question de savoir si l'on va « vouloir » ou « vouloir ne pas » donner lieu à ce mouvement musculaire. On trouvera dans les facteurs mentaux du phénomène : « 1°) l'idée du fait comme possible ; 2°) l'image du mouvement supposé où il se réaliserait ; 3°) un certain désir ou consentement, mais qu'on tient suspendu, de le voir se réalisant. C'est à ce désir qu'on donne le nom de volonté, pour le cas seulement où il vient à se prononcer ; toute tendance à inhibition étant pour cela écartée de la pensée, car il est impossible de trouver autre chose. Mais l'application vraie et correcte de ce nom est celle que notre théorie en fait à l'acte mental qui lève l'inhibition, et laisse l'idée, l'image et le désir avoir leur lieu ».

Cette expérience que l'auteur a faite suffit à nous montrer l'essentiel de ses idées. Toute chose est prête, il est vrai, dans une telle représentation, pour donner à la réalisation du phénomène ; et, ce phénomène, tant qu'il n'est pas encore produit et qu'il se produira ou non, dépend entièrement de la volonté qui n'est autre chose qu'un acte de la conscience réfléchie, directeur et mainteneur de ces facteurs énumérés si cette volonté réelle est en son plein pouvoir. Par suite, il n'est plus permis de confondre la volonté avec le désir qui est de l'ordre moins élevé par rapport à elle-même.

Avant d'aller plus loin, on peut préciser, pour l'instant, la théorie de la façon suivante :

Les réflexes purement physiologiques dépendent d'im-

pressions tout externes, tandis que les actes réflexes de l'imagination et du désir sont rattachés à l'intelligence par leur définition même. L'intelligence et la passion unies forment l'intermédiaire entre la volonté et l'organisme, c'est comme « l'hégémonie mentale » et comme les déterminants de la volonté d'une manière générale. Mais dans les actes innombrables où l'habitude continue les actes commencés, — par exemple, la marche — le simple désir et la simple idée sont suffisants pour déterminer la volonté. Dans les cas de locomotion entièrement spontanée, l'imagination et le désir sont les causes propres et immédiates du mouvement. Ces derniers cas diffèrent de ceux qu'on appelle vertige morbide ou anormal, en tant que la passion ne produit pas son effet comme un trouble dans les organes, ou en tant que les effets du trouble de la passion ne se prononcent pas. Ainsi, dans les déterminations volontaires, les réflexes de l'intelligence, les réflexes de la passion sont donc respectivement des cas du vertige intellectuel normal, et du vertige passionnel normal. Tout cela nous a déjà permis de comprendre que le terme du vertige normal désigne, non pas une nouvelle forme du vertige, mais une généralisation du mot.

Parmi les résultats obtenus, on doit remarquer que le dernier fond de la représentation, dont tout ce jeu nous fait voir, est le désir ; et, ce désir doit entendre par le sens dans la définition kantienne que déclare Renouvier : « Le désir est le pouvoir d'être, par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations ». C'est que « dans le vertige passionnel, la pensée du but, avec son attrait, excite et suggère les idées de faire, les moyens de

faire, produit les raisons à l'appui. Ces raisons sont des points de départ pour des vertiges intellectuels, d'ordre secondaire, ceux-ci, et subordonnés au vertige passionnel antécédent. Ainsi s'unissent l'intelligence et la passion, mutuellement subordonnées, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre ». C'est de cette manière que notre auteur nous montre son idée de l'inséparabilité de l'intelligence avec la passion en un mobile quelconque de la volonté ; et, comme cela est déjà signalé au début, il suffira d'ajouter ici qu'une décision consciente suppose toujours ce désir en question, si obscur soit-il, à satisfaire, un résultat à obtenir.

Occupons-nous maintenant plus spécialement de ce vertige du désir qui s'applique à l'affirmation ; il s'y applique de manières différentes :

Il s'applique à l'affirmation de la réalité des objets des idées. C'est un cas très connu et partout ouvert à l'observation psychologique. En effet, le principe du plus grand nombre de nos illusions sur les hommes, les caractères, les événements et de nos erreurs d'appréciation sur le passé ou sur l'avenir, n'est autre chose que ce vertige. Quand nos jugements en matière de faits subissent l'influence de nos désirs ou de nos aversions, la crainte peut se substituer à l'espérance. Nos jugements deviennent alors pessimistes, d'optimistes qu'ils sont volontiers en tant d'occasions ; il ne reste plus, pour cela, aux dispositions mentales qu'à imaginer les choses telles qu'elles devraient être pour nous satisfaire ou opposées à ce que nous voudrions. En un mot, c'est le vertige du désir, en matière commune.

On le distingue tout de suite d'un vertige du désir en

matière intellectuelle. Ce vertige qui s'applique à l'affirmation de la vérité des pensées est beaucoup moins remarqué ; car, sauf le cas de l'ensemble des idées générales régnantes sous différentes époques, et des variations qu'elles subissent, les effets de cette espèce de vertige ne s'étendent pas. Ce vertige qui joue d'ailleurs un rôle important dans la croyance humaine est bien le « vertige du conformisme » (1) que M. Delacroix nous a précisé à l'occasion de parler de la croyance. C'est en effet « la conformité, dit Renouvier, de l'idée à son objet. La détermination mentale est souvent prompte, où le désir, toujours présent au fond, est et demeure inaperçu, même dans les cas où le penseur n'ignore ni la diversité des opinions, ni ses propres tâtonnements en des réflexions et des recherches où il n'est pas possible que ses sentiments, sa nature passionnelle n'aient pris aucune part. Rien n'est plus commun dans nos observations sur les opinions d'autrui, mais rien n'est plus rare en notre observation de nous-mêmes, que la reconnaissance de notre mauvaise volonté à regretter sérieusement les raisons de ceux qui nous contredisent. Cela s'appelle *ne vouloir pas voir*, en langage de gens qui croient qu'il ne s'agit en toutes choses que de voir » (2).

Dans la multitude et la continuité des cas des jugements humains où la volonté n'intervient pas ou d'une manière très peu suffisante, si on n'y remarque pas le vertige, c'est parce qu'on n'y voit aucune marque d'entraînement passionnel. Mais c'est justement le déterminisme le plus aisé qui porte ainsi « les traits les moins ap-

(1) Traité de psychologie de M. Dumas, article de M. Delacroix, t. II, p. 197.

(2) Nouvelle monadologie, p. 234.

parents ; c'est celui qui dépend de l'esprit d'imitation et du conformisme de l'homme à son milieu ». C'est que « la pensée, la parole, l'acte sont suggérés du dehors ». On suit des exemples plutôt qu'on trouve soi-même des raisons ou qu'on ait des idées propres. « On fait ce qu'on a vu faire, on répète ce qu'on a entendu dire, on psittacise ». Alors « on obéit à l'autorité de la chose jugée, à la coutume, à l'honneur, à la mode. Cela s'appelle *être comme tout le monde* ». On est ainsi « un être d'habitude au lieu d'un être de raison ». On subit donc l'influence de la volonté étrangère sans avoir besoin d'être tombé à l'état d'hypnose. Et cette influence, comme nous venons de voir, est à peu près continuelle. Ce vertige permanent est, en un mot, un vertige normal, au sens propre du mot.

Nous venons de voir une forme du vertige de la coutume ou des idées et des croyances entrées dans le monde par l'œuvre des grands initiateurs. En effet, ces croyances sont, comme on a vu, capables par elles-mêmes de saisir les cœurs et d'entraîner les intelligences. Elles sont indépendantes d'une part de l'autorité des fondateurs, et d'autre part, de celle même qui est acquise aux révolutions de l'esprit quand elles ont une fois créé des habitudes intellectuelles. En un mot, ce vertige procède de l'influence indirecte des volontés étrangères.

Mais une autre forme de vertige doit être distinguée, c'est le vertige qui procède de l'influence directe des volontés étrangères ou de la passion sur la passion, pour la communiquer. « L'action impulsive ou communicative de la passion, en qualité de mobile immédiat, exercée par une personne sur d'autres personnes, a lieu pour une fin comme pour une autre, et cela contre la raison et la moralité

le plus souvent et le plus facilement ». C'est le cas, il est vrai, du héros qui conquiert son autorité sur les champs de bataille, et de l'usurpateur qui fonde un empire, crée des institutions, fait rédiger à son gré des codes, et donne aux esprits une direction contraire à celle qu'ils suivaient peut-être ardemment avant lui.

S'il peut en être ainsi, c'est parce que le héros impose l'admiration et se fait suivre et obéir par le déploiement prestigieux de sa force virile dont la reconnaissance, comme principe de commandement, est entraînée, vers un but quel qu'il soit, par la passion impulsive. C'est devant cette passion impulsive que l'abdication de la volonté est justement le fond du culte des héros ; et, que l'héroïsme entraîne, par le caractère esthétique, les hommes de sentiment et de l'infirmité morale à obéir à des impulsions qui sont comme adventices à l'égard de leurs propres consciences. Le principe psychologique de la soumission est toujours le même, soit au sujet de la guerre, soit en tant d'autres. Il suffit, au héros, qu'une passion énergique, invariablement dirigée à son but, dicte à des volontés faibles des modes de penser et de se gouverner. « Ses sujets sont les *esclaves par nature* de la théorie d'Aristote, ils lui obéissent tant qu'il ne faiblit point, parce que sa force est le caractère fascinateur, cause du vertige ».

Sur ce dernier point, on a bien compris que le trait caractéristique par lequel on définit les hommes de cette trempe, les dominateurs, est bien la force de la volonté. Mais on ne doit pas entendre cette force par un caractère psychologique, elle ne doit être comprise qu'autant qu'on pense aux effets extérieurs qu'elle agit sur les hommes, pour rendre juste cette définition-là. Car, au fond, cette

force n'est autre chose que celle de la passion, ou plutôt de la fixité de la passion, « de la confiance de l'homme en lui-même, en la justesse de ses vues, en son pouvoir de les réaliser ».

Si l'on regarde de plus près ces grands dictateurs dont la passion impulsive et constante, opère le souverain prestige sur les peuples, on trouve, chez eux, principalement, trois facteurs psychologiques : ce sont l'égoïsme, l'ambition et l'orgueil qui suggèrent en grande partie les résolutions, là même où le but prend la forme du bien public et de la gloire nationale.

Mais où va-t-on voir le caractère du vertige chez ces hommes « providentiels ou ces fléaux de dieu » ? Ils ont pourtant une forte volonté, si on les prend seulement en ce sens qu'« ils savent bien ce qu'ils veulent, et veulent bien ce qu'ils font ; mais un but constant, avec une réflexion exclusivement appliquée aux moyens ». Voilà le caractère du vertige chez eux-mêmes. Ils sont ainsi « agents passionnels et vertigineux eux-mêmes avant d'être auteurs de vertige pour autrui ».

Au reste, on ne répète pas ce qu'on a déjà dit du vertige de l'état *hypnotique* et celui de l'aliéné. Ces deux espèces se rangent naturellement dans les classes opposées à la précédente. Mais à la question du vertige normal, on doit ajouter tout de même quelques mots pour caractériser ce qui est normal et ce qui est anormal : dans l'aliénation, le vertige peut porter sur les perceptions ; c'est le cas de l'hallucination, qui, en elle-même, n'est point un cas de vertige ; c'est un simple cas de sensation à laquelle ne correspond pas la présence de l'objet réel extérieur. Le vertige commence par le fait d'affirmer que cet objet

existe ; et, si ce fait ne persistait pas, il ne serait pas un cas de vertige anormal, il est un cas de vertige normal qui préside au passage spontané de l'idée à l'affirmation ou à l'acte. Par contre « le vertige positivement anormal consiste dans le jugement et dans la persistance du jugement opposé à l'examen » (1). Ici on voit plus clairement que les expressions du vertige normal et du vertige anormal désignent deux choses distinctes en degré, et une seule et même chose, au fond. Cela confirme ce que nous avons signalé au début de cette étude.

Ainsi nous avons vu toutes les déterminations à l'affirmation ou à l'acte, dans les divers milieux et en diverses circonstances : elles peuvent être provoquées : 1° par l'idée pure et le simple désir ; 2°) par des idées et par des passions déjà constituées ; 3°) par l'habitude ; 4°) par la coutume ; 5°) et enfin par l'influence directe ou indirecte de la volonté et de la passion d'autrui.

(1) Nouvelle monadologie, p. 246.

DEUXIÈME PARTIE

DES INFLUENCES EXERCÉES SUR RENOUVIER

DEUXIÈME PARTIE

Des influences exercées sur Renouvier

CHAPITRE PREMIER

ALEXANDRE BERTRAND ET RENOUVIER

Dans la première partie, simple exposé de la théorie, nous avons dû nous borner à rappeler, presque sans réflexion, tous les faits de diverses classes que Renouvier a analysés avec perspicacité en vue d'établir cette théorie du vertige mental. Nous voici maintenant arrivés, comme indique notre plan, à chercher les influences exercées sur notre auteur. Généralement, la partie la plus difficile d'un ouvrage est sans doute celle qui consiste à chercher sous quelles influences s'est élaborée une doctrine. Nous ne faisons point exception à cette règle. Bien plus, si l'on se bornait rigoureusement au point particulier de la théorie du vertige mental, c'est-à-dire si l'on n'envisageait que cette théorie, les recherches seraient très probablement vaines. Car nous avons été frappés de l'originalité de Renouvier en suivant au fur et à mesure l'exposé de cette théorie. Elle est personnelle à son auteur et de plus, c'est

lui qui a créé ce terme de « vertige mental » qui n'avait été employé par aucun auteur auparavant. Qu'allons-nous donc chercher ?

Mais, n'est-il pas légitime de nous demander quelle arrière-pensée avait eue Renouvier en établissant la théorie du vertige mental ? Quel intérêt avait-il en cela ? Ou, en d'autres termes, quel rôle joue cette théorie dans son système ? Tout cela fait l'objet de la troisième partie de notre travail. Cependant, ces idées préconçues nous ouvrent une voie de recherches pour la présente partie : l'auteur ne nous a-t-il pas constamment révélé que la théorie du vertige mental n'est autre chose que celle de la volonté ? Si, à première vue, il ne semble pas en être ainsi, c'est précisément parce que Renouvier y regarde le vertige sous un certain point de vue et la volonté sous un autre. Il nous montre dans cette théorie ce que c'est que le vertige d'une part ; et, de l'autre ce que c'est que la volonté. Ou plutôt il nous montre les phénomènes du vertige pour les distinguer de ceux de la volonté. La théorie du vertige mental est alors une théorie de la volonté vue d'un autre côté, du côté où la volonté ne s'exerce pas ou d'une façon très faible. Donc nous n'aurions qu'à aller chercher les influences sur la théorie de la volonté chez Renouvier ; et par contre, il n'y aurait qu'à laisser de côté celles qui ont pesé sur la théorie du vertige mental.

Cependant, avant de nous engager dans ce genre de recherches où il ne manquerait pas de preuves décisives, nous proposons dès l'abord de rapporter tout de même quelques remarques particulières dans la théorie du vertige mental elle-même. En nous gardant de tout préjugé, nous signalons tout simplement qu'il sera très curieux d'aller

voir une certaine analogie ou ressemblance entre les idées d'Alexandre Bertrand et celles de Renouvier à l'égard de l'explication du prétendu « magnétisme animal » qui est, nous l'avons vu, considéré par Renouvier comme l'une des formes du vertige les plus complexes ; car c'est un mélange du vertige de l'acte et de celui du jugement.

D'abord, nous rappelons que tous les faits plausibles d'une histoire du magnétisme sont, aux yeux d'Alexandre Bertrand, « ceux que présente l'état singulier désigné sous le nom de *somnambulisme* », et, cet état de *somnambulisme* qui est, nous l'avons vu, analysé par Renouvier, n'est d'après lui qu'un cas de vertige. « L'histoire philosophique de l'homme, dit Alexandre Bertrand, prouve que toutes les fois qu'il se trouve exposé à une cause permanente d'exaltation morale portée à un certain degré, son organisation devient susceptible d'éprouver une modification singulière, qui donne naissance à des phénomènes physiques ou intellectuels dont l'ensemble caractérise un état particulier que j'ai désigné sous le nom d'*extase* (1). Cet état, qui a joué un grand rôle dans l'établissement de toutes les religions et de toutes les sectes religieuses, s'est également présenté parmi les malades qu'on exorcisait dans les siècles d'ignorance, et chez lesquels il donnait lieu aux phénomènes qui

(1) *Note de l'auteur.* — « Il est très important de remarquer que par le mot d'*extase*, je n'entends point désigner un état de ravissement porté au plus haut degré, accompagné pour l'ordinaire d'une perte totale de connaissance et de l'abolition complète de sens, mais que, détournant ce mot de la signification, assez vague d'ailleurs, qu'on lui donne, je m'en sers pour désigner l'état dont je vais faire connaître les causes les plus ordinaires, les moyens de se produire, et les phénomènes les plus communs ».

faisaient croire à l'existence de la possession » (1). Plus loin, il nous dit : « Pour en revenir aux possessions... qu'on se figure une jeune fille nerveuse, tourmentée par une maladie bizarre, et déjà troublée par l'idée qu'elle peut être au pouvoir de Satan, amenée devant un prêtre, qui, revêtu de ses ornements sacerdotaux, se dispose à conjurer cet esprit de ténèbres ; et on ne s'étonnera pas que son imagination troublée la jette dans cet état d'extase qu'une exaltation morale un peu forte produit presque constamment chez les personnes qui s'y trouvent prédisposées »

(2). « Au surplus, on a peut-être quelque raison de s'étonner que l'état d'extase ne se soit pas présenté plus tôt parmi les malades qui allaient s'asseoir autour des baquets : rien n'était si propre à sa manifestation que les circonstances dans lesquelles ils s'y trouvaient. Qu'on se représente en effet ce que doit éprouver un homme doué d'une organisation susceptible d'être ébranlée par les impressions morales, et qui tous les jours va s'asseoir, dans les circonstances propres à favoriser l'enthousiasme, autour d'une machine qu'il regarde comme une source de santé » (3).

Nous allons d'abord analyser et énumérer les vues d'Alexandre Bertrand que nous venons d'apporter en bloc, puis rapporter les vues semblables de Renouvier. Il sera intéressant de les comparer respectivement.

D'après Alexandre Bertrand :

1°) Tous les faits du magnétisme animal sont ceux de l'état de somnambulisme.

(1) Alexandre Bertrand : Magnétisme animal en France publié

(2) Magnétisme animal en France, p. 335.

(3) Magnétisme animal en France, p. 400.
en février 1826 — 2^e partie, p. 308-09.

2° L'exaltation morale ou l'imagination troublée peut modifier l'organisme.

3°) Cette modification peut donner naissance à des phénomènes physiques et intellectuels.

4°) L'ensemble de ces deux ordres de phénomènes précédents est désigné sous le nom d'extase.

5°) Le rôle de cet état d'extase se trouve : a) dans les religions ; b) chez les malades ; c) chez les possédés.

6°) Une certaine prédisposition du sujet est une condition de produire l'état d'extase.

D'après Renouvier :

1°) Tous les faits du magnétisme sont communs avec ceux du somnambulisme naturel (Psychologie, t. I, p. 287).

2°) La psychologie doit surtout étudier les phénomènes du conditionnement inverse, c'est-à-dire du moral à l'organisme ; (psychologie p. 231 et 199) et par suite le vertige du mouvement surtout est, en général, la justification de cette loi du conditionnement inverse, et en particulier du jeu de l'imagination.

3° Le vertige se produit dans l'acte et dans le jugement.

4°) Les phénomènes du magnétisme, soit de l'ordre physique, soit de l'ordre intellectuel, sont au fond ceux du vertige (psychologie, p. 225-228 ; 224 ; 251-252 ; 287-293).

5°) (a et b) On observe souvent le même (1) principe logique des déterminations de la conscience dans le « domaine religieux noble » et dans l'aliénation, quoiqu'il existe dans le premier quelques caractéristiques : la grandeur

(1) Psychologie, p. 286.

morale, l'élévation généreuse des idées et l'importance universelle des vues du révélateur et du prophète ; car ces derniers sont « agents passionnels et vertigineux eux-mêmes avant d'être auteurs de vertige pour autrui » (1) ; c) Le vertige explique également la possession démoniaque 2).

6°) Le sommeil somnambulique n'est produit artificiellement que sur certains sujets disposés d'une manière exceptionnelle (3).

Que faut-il penser de la comparaison de ces vues ? Nous ne pensons point qu'il soit suffisant d'affirmer que Renouvier ait subi l'influence d'Al. Bertrand en ce qui concerne l'établissement de sa théorie du vertige mental. Mais nous voulons nous demander s'il n'y a pas par là autre chose qu'une simple différence de mots. L'état d'extase d'après Al. Bertrand ne désigne-t-il pas la même chose que désigne le vertige d'après Renouvier ? Cela nous pousse à aller voir un autre point, toujours particulier, mais plus suggestif :

« On pense en général, dit Al. Bertrand, qu'une croyance ferme et arrêtée dans la puissance du magnétiseur, un vif désir, sont les circonstances les plus favorables... Loin que le désir d'éprouver des effets soit une condition favorable à la production de l'extase, il faut le considérer comme pouvant, jusqu'à un certain point, y mettre obstacle. On doit dire tout le contraire de la crainte, et rien n'est si commun que de voir des personnes qui, sur ce qu'elles ont appris du somnambulisme, redoutaient

(1) Nouvelle monadologie, p. 242.

(2) Psychologie, p. 254.

(3) *Ibid.*, p. 289.

beaucoup d'y tomber, céder cependant aux premières tentatives des magnétiseurs » (1).

Comparons encore une fois ce court passage avec celui de Renouvier :

« Cet effet terrible d'imagination, dit Renouvier, est l'obstacle qui nous rend impraticables certains exercices dont le danger serait nul s'il n'était imaginé : non que la crainte ne suffise pour jeter dans les organes un trouble dangereux, mais on a remarqué, et c'est le point capital, que le mouvement redouté est précisément celui qui a le plus de chances de se produire » (2).

Après cela, pour voir plus clairement les idées d'Al. Bertrand, nous allons regarder le résultat qu'il avait obtenu par suite d'une étude scientifique, en remontant plusieurs siècles et parcourant toute l'histoire d'une théorie semblable. Cela lui permettait de parvenir, sinon à une découverte psychologique, du moins à une explication satisfaisante. Il a conclu :

« 1°) Que l'homme est susceptible de tomber dans un état particulier, tout-à-fait distinct de ceux qui ont été reconnus jusqu'ici en lui ; d'un état unique quant à sa nature, bien qu'il soit susceptible de se présenter sous les formes les plus diverses ;

« 2°) Que cet état, que je désigne sous le nom générique d'extase, est celui qui s'observait chez les possédés des siècles précédents, et chez les inspirés des différentes sectes religieuses ;

« 3°) Que cet état n'est pas une maladie proprement dite, quoique certaines maladies, comme les affections con-

(1) Psychologie, p. 253.

(2) Magnétisme animal en France, p. 405-406.

vulsives, y prédisposent éminemment et qu'il ne survient jamais que dans les circonstances déterminées ;

« 4°) Que la plus puissante de ces circonstances est une exaltation morale portée à un haut degré ;

« 5°) Que l'état d'extase n'a point cessé de se manifester avec les siècles d'ignorance, qu'il s'est prolongé dans tout le cours du XVIII^e siècle, et qu'il ne cesse de se produire journellement sous nos yeux, dans les traitements des magnétiseurs, où il se maintient ignoré ou méconnu de nos savants depuis quarante ans » (1).

Il serait inutile de rapporter ici les idées en général de Renouvier pour comparer avec cette conclusion d'Al. Bertrand. Nous avons vu, après notre exposé, que la théorie tout entière de Renouvier a pour but de nous montrer qu'il existe dans l'homme un vertige qui peut se produire sous des formes très variées. Ce qui différencie nos deux auteurs, c'est que le domaine de faits où Al. Bertrand engageait ses recherches est beaucoup plus restreint vis-à-vis de celui que Renouvier parcourait.

Au reste, il faut nous demander maintenant si ces vues que nous venons d'examiner entre nos deux auteurs ont une simple ressemblance de hasard ou une véritable identité d'objet ; c'est-à-dire si au lieu où Al. Bertrand parle de l'« état d'extase », Renouvier nous dit « vertige » ? Il serait difficile de dire que cela est une simple ressemblance de hasard ; car il y a deux faits qui prouvent le contraire, à savoir : 1°) que l'ouvrage d'Al. Bertrand fut publié en 1826 et la théorie du vertige mental parut pour la première fois en 1859 ; alors ce n'est historiquement pas

(1) Magnétisme animal en France, p. 473-474.

impossible ; 2°) et surtout qu'Al. Bertrand n'est pas inconnu pour Renouvier (nous montrerons cela bientôt). Il ne nous reste donc que la seconde conjecture. Si cette seconde conjecture est juste, nous pouvons affirmer logiquement que Renouvier a subi une certaine influence d'Al. Bertrand, quoique de toute apparence il s'agisse d'une influence partielle ; mais cette influence partielle peut lui servir soit du point de départ de quelque façon, soit à lui donner une idée conductrice, l'incitant à aller chercher dans d'autres domaines de faits le vertige. S'il ne s'agit ici que d'une simple présomption, il nous reste d'ailleurs des preuves décisives, quoique plus partielles encore ; car il serait impossible de trouver une théorie antécédente et toute faite que Renouvier adopterait intégralement.

C'était à l'égard des mouvements préimaginés, Renouvier nous dit que : « le rôle de la passion est manifeste dans ces phénomènes : c'est elle qui doit tout d'abord jeter un trouble sur les organes ; mais un fait fondamental n'en est pas moins celui-ci : que l'imagination et la croyance peuvent quelquefois suppléer les sensations, les impressions physiques, et conduire aux mêmes conséquences. Si nous admettons le fait, et il faut bien l'admettre, nous expliquerons sans peine une partie considérable des accidents dont se prévalent les initiés au *magnétisme animal*. Il n'est pas impossible qu'un extatique éprouve effectivement ce qu'il pense devoir éprouver ou qu'on lui persuade avec autorité : de là une certaine communication des symptômes des maladies, d'un patient réel à un patient imaginaire ; de là aussi les effets de l'*eau magnétisée*, etc. Il n'est pas impossible qu'après avoir annoncé imaginativement telle crise de maladie, en tel temps, en telles circonstances, l'exta-

tique malade qui a conservé l'impression, sinon la mémoire nette, de ce qui d'après lui doit se produire, tombe effectivement dans l'état qu'il a prédit ; de sorte que la prévision ne serait ici que le fait d'une croyance justifiée postérieurement, en apparence ; par une action de l'imagination sur les organes. C'est ce que pensait Al. Bertrand. Ce genre d'explications est enfin le seul admissible » (1).

Dans un autre passage, nous pouvons voir le point général et plus net : « ... Ce très estimable auteur (2), dit Renouvier, me paraît avoir établi, avec toute la vraisemblance à laquelle peut atteindre la méthode des sciences naturelles dans cet ordre de faits, l'existence d'un état particulier de la personne humaine et d'un certain nombre de caractères qui le font connaître. Cet état qu'il nomme l'*extase* ou le *sommeil lucide* (cette dernière dénomination entraînerait moins d'inconvénients), a été observé chez certains *inspirés* des sectes religieuses de tous les temps, chez les *possédés*, chez les *convulsionnaires*, et s'observe de nos jours avec de légères modifications et une moindre intensité, à la suite des manœuvres des magnétiseurs » (3).

Nous venons de voir que Renouvier prouve lui-même qu'il admet : 1°) l'explication d'un point du magnétisme d'Al. Bertrand ; 2°) et surtout que l'existence de l'état d'extase, que montre Al. Bertrand, est établie. Que concluons-nous après tout ce que nous avons vu de nos deux auteurs ? L'état d'extase, d'après l'un, explique le magnétisme ; le vertige, d'après l'autre, explique également le magnétisme. Alors $M = E$, et $M = V$; donc $E = V$.

(1) Psychologie, p. 244-245.

(2) Al. Bertrand.

(3) Psychologie, p. 227-228.

Si le mot de vertige ne désigne pas exactement la même chose que celle qui est désignée par le mot d'extase, il y a du moins quelque chose de commun entre eux. C'est déjà un point important pour l'auteur de la théorie du vertige mental. Cependant, s'il faut admettre que Renouvier doit quelque chose à Al. Bertrand, il ne faut pas oublier qu'il a considérablement approfondi ce genre d'étude. Nous pouvons dire en un mot qu'Al. Bertrand aurait vu le lac du vertige par un coin, en nous disant seulement qu'il y a par là de l'eau, et que Renouvier nous explique ce que c'est que ce lac du vertige, pourquoi cette eau est là, comment on y tombe et comment on peut éviter d'y tomber, en citant un nombre considérable d'exemples. En comparaison de ceci, la démonstration d'Al. Bertrand paraît trop simple et peu claire. Ce serait probablement une des raisons par lesquelles on n'accorde que peu d'attention au résultat de l'étude d'Al. Bertrand.

CHAPITRE II

L'INFLUENCE DE LEQUIER SUR RENOUVIER

Au début du précédent chapitre, nous avons déjà signalé que si Renouvier a subi quelque influence de ses prédécesseurs, on ne doit pas se borner exclusivement à la théorie du vertige mental elle-même. Car nous avons vu que cette théorie est, si l'on peut dire, une théorie de la volonté ; non pas dans le sens positif où elle aurait dû envisager cette faculté, mais dans le sens négatif. Elle nous montre que, sans parler de la vie physiologique, toujours la même quand les mêmes conditions sont données, dans les phénomènes de la vie spontanée, même les plus manifestement psychiques (sauf ceux de la locomotion dite volontaire), il n'y a que des lois qui s'exercent. En débattant tous ces phénomènes spontanés et en montrant leurs lois, on a ainsi trouvé le propre domaine de la volonté. Voilà le but de la théorie du vertige mental ; et, en ce sens seulement, nous pouvons dire qu'elle est une théorie de la volonté.

Or, la volonté existe, d'après Renouvier, quand, aux « autres représentations de conscience, se joint celle d'appeler, suspendre ou bannir ces mêmes représentations ; quand le pouvoir qui résulte de la généralisation de ce phénomène paraît établi, grâce à ces faits d'attention, d'abstraction systématique de réflexion soutenue et variée, dont l'ensemble est une véritable analyse automative ;

quand l'indépendance de la représentation appelante, suspensive ou bannissante trouve une confirmation spécieuse dans la divergence des actes humains, dans leur opposition et dans l'imprévu de leurs conséquences ; quand une passion est retenue et neutralisée, puis vaincue, puis extirpée jusqu'à sa racine par l'appel et le maintien constant de quelque motif pris de plus haut ou de plus loin, d'ordre différent ».

Pour approfondir la définition, on peut faire appel à la catégorie de causalité. On concevrait que le rapport entre la représentation voulante et la représentation voulue est un rapport de cause à effet ; mais il ne faut pas concevoir que l'effet se présente comme succédant à la cause ; au contraire, ils vont tous deux ensemble. C'est le véritable rapport de cause à effet ; car la cause est déjà effet. La volonté qui, terme général, est une force, répond à la volition qui, désignation particulière d'un acte, est un effort. Il suffit de distinguer deux modes de la représentation : l'un qui est la représentation simple ou la pensée réduite à elle-même, l'autre qui offre l'effort et est la représentation, possédant « ce caractère d'être sa propre cause ou d'être la cause d'une autre qui s'identifie avec elle ».

En entendant ainsi la volonté, on voit que : 1°) elle échappe à une loi *a priori* et crée une solution de continuité dans les choses, en tant qu'elle se pose comme pouvant comporter une pluralité de conséquents ; 2°) elle a ce caractère d'être le principe de nouvelles lois, le pouvoir de créer des lois, tout en échappant, sous certains rapports, à toute loi. Donc on comprendrait que la volonté, rupture avec l'ordre du monde et créatrice de nouvelles orientations pour la conscience, est la seule et même chose que la liberté.

Si l'on comprend ainsi que la volonté est la même chose que la liberté, c'est précisément dans ce but d'admettre le libre arbitre, que Renouvier établit la théorie du vertige mental qui n'est qu'une préparation à la théorie de la liberté.

Par conséquent, il a prévu que la morale suppose la liberté. C'est bien dans cet ordre que s'enchaînent la théorie du vertige mental, la liberté et enfin la morale. C'est pourquoi on doit concevoir que la psychologie de Renouvier sert de base à sa morale.

Dès maintenant, nous amenons à la bonne voie. Nous ferons un pas en avant en nous bornant à chercher l'influence de la théorie de la liberté sur Renouvier, puisque la théorie du vertige mental est celle de la volonté et cette dernière est la même chose que la liberté.

Quand il s'agit de regarder les influences de Jules Lequier sur Renouvier, on doit changer la marche ordinaire, on ne fait plus des recherches d'abord en particulier, ensuite en général, afin d'en tirer une conclusion ; mais il suffira de démontrer les idées de Renouvier, dont il est redevable à Lequier, par une simple déduction dont les principes sont les déclarations de Renouvier lui-même. Voici ses déclarations :

a) En 1844. — « De longs entretiens sur les questions fondamentales de la métaphysique, avec un ami..., ont imprimé quelquefois sur mes idées les traces des siennes. Ces communications mutuelles ont été, malgré les différences profondes qui nous séparent, favorisées par un accord frappant dans quelques-uns des principes de haute logique. Accoutumé, comme il l'était lui-même, à donner une grande place à la croyance dans les fondements de la science,

j'ai mis à profit des analyses sur la loi, sur la liberté, sur l'intervention de l'idée de liberté dans celle du savoir et de la certitude » (1).

b) En 1854. (2) — « Je dois à la justice de déclarer que j'ai fait des emprunts nombreux et considérables à M. Lequier, sur cette grande question de la liberté, reconnue jusqu'à présent comme simplement importante, au lieu que l'importance en est souveraine en philosophie...

« La disposition où j'étais et où je n'ai jamais cessé d'être à l'égard d'un système catholique devenu la grande bannière des ennemis de la science et de la liberté, et, les sentiments religieux du même nom — catholiques — professés par celui que je veux et dois appeler aujourd'hui franchement mon maître, créaient pour lui comme pour moi un inconvénient véritable à la déclaration d'une intimité intellectuelle, allant des principes aux conséquences, telle qu'on doit la supposer exister entre un maître et son disciple...

« La destinée de Jules Lequier, plus cruellement traversée qu'on ne peut dire, non seulement lui a refusé la gloire d'attacher son nom à une œuvre littéraire et philosophique qui eût compté, les fragments que nous en avons en font foi, au nombre des plus grands et des plus extraordinaires efforts de la pensée humaine, mais même a condamné sa doctrine, ce que parfois il paraissait craindre, à n'entrer que dans la composition d'un disciple, et dans une composition formée en partie d'éléments très différents de ceux

(1) Manuel de philosophie ancienne ; Paulin 1844 ; avertissement, p. XII.

(2) Psychologie rationnelle ; Colin 1912 ; p. 369 ; dont la première édition était en 1854.

que lui-même entendait essentiellement y joindre. Il ne dépend pas de moi de donner sur ce point satisfaction à sa mémoire. Je peux du moins reconnaître, encore qu'il soit difficile de l'expliquer en termes vraiment suffisants, l'incomparable obligation que j'ai contractée envers l'homme qui a fait tomber un certain jour l'écaille de mes yeux, qui m'a montré la faiblesse des doctrines dont j'étais l'adhérent, même involontaire, et m'a appris ce que c'est que liberté, ce que c'est que certitude... »

c) En 1865. — « Parmi les amis dévoués du mort et de sa mémoire, il en est un qui lui est redevable d'une partie essentielle de sa foi et de ses travaux en philosophie. Celui-là a déjà déclaré sa dette au public, quand il a fait connaître des théories nouvelles touchant des questions du libre arbitre et de la certitude » (1).

d) En 1897. — « On pourrait, en vérité, dire que le criticisme est né en France, si Kant n'avait pas découvert l'idée-mère de la critique de la connaissance...

« Donner la croyance, et la liberté avec elle, pour fondement à la première affirmation sortie d'une critique de la connaissance, c'est ce que Kant avait manqué de faire, dominé qu'il était par des préjugés métaphysiques, et c'est ce que, le premier, Jules Lequier a fait » (2).

Ces déclarations que nous venons de réunir ici nous permettent non seulement de voir ce que Renouvier doit à Lequier, mais encore que cette influence est fondamen-

(1) Lequier : la recherche d'une première vérité — fragments ; préface de Renouvier, Saint-Cloud 1865 dont la nouvelle édition Colin 1924, p. 60.

(2) Philosophie analytique de l'histoire ; Paris E. Leroux 1897, t. IV, p. 426 et 431.

tale ; puisqu'elle persistait et a été déclarée à différents moments de la doctrine de Renouvier où cette doctrine se modifiait plus ou moins d'une époque à une autre (1). Montrer le système entier de Renouvier n'est possible que par un exposé assez long ; et, surtout ici, il ne serait pas à sa place. Nous allons nous borner à regarder de plus près les idées principales de Lequier ; c'est-à-dire comment il pose le grand problème de la liberté et comment il le résout, ou tente de le résoudre :

La liberté, étant, d'après Lequier, reconnue « comme la première vérité », est le principe fondamental d'« une reconstruction de la méthode et d'une réforme entière de la philosophie ». Le problème redoutable de la liberté ne se pose pas tout seul. Il n'est possible de le poser qu'en même temps que celui de la connaissance et de la certitude ; parce que tous les autres principes de la connaissance dépendent d'un principe fondamental qui est la liberté ; et, celui qui nie la liberté, s'enferme nécessairement dans le scepticisme et se condamne à ne jamais atteindre la certitude. S'il n'y a pas de liberté, il reste que tout est nécessaire. Si tout est nécessaire, dit-il, les erreurs aussi sont nécessaires, inévitables, indiscernables. Si tout est nécessaire, il est impossible d'atteindre les vérités primitives desquelles les autres vérités se déduisent ; car les vérités primitives ne peuvent s'établir par l'évidence qui est déjà déductive. « S'il y a liberté, l'opposition du libre et du nécessaire nous donne un moyen d'établir les vérités primitives. Mais s'il n'y a point de liberté, tout est nécessaire,

(1) Cf. Pillon : Sur la philosophie de Renouvier ; Revue philosophique, 1906.

et cette opposition n'existant plus, ce moyen n'existe plus d'établir les vérités primitives ».

Donc cette doctrine de la nécessité nous conduit au scepticisme. « Cet affreux dogme de la nécessité ne saurait se démontrer : c'est une chimère qui renferme le doute absolu dans ses entrailles. Il s'anéantit devant un examen sérieux et attentif, comme ces fantômes formés d'un mélange de lumière et d'ombre qui n'épouvantent que la peur, et que la main dissipe en les touchant. Mais ce qu'on ne remarque pas assez, c'est que la liberté, si réelle qu'elle soit, ne saurait se démontrer davantage ; elle est la condition nécessaire qui rend possible l'œuvre à la fois imparfaite et admirable de la connaissance humaine et l'œuvre du Devoir qui en découle, et c'est assez peut-être pour nous assurer qu'elle n'est pas une vaine conception de notre orgueil. On la sent en soi-même sans doute ; mais pas de la façon dont on sent sa pensée et sa volonté. On aurait beau la chercher dans la conscience des psychologues, si on la sent quelque part, c'est au fond de cette autre conscience plus clairvoyante qui ne confond jamais le bien avec le mal et nous crie sans hésiter de faire ou de ne pas faire » (1).

C'est ainsi, d'une part pour la connaissance et d'autre part pour la morale, affirmer la liberté au titre du postulat. Car pour la connaissance il faut un postulat qui résolve « cette question mathématique : un maximum et un minimum à la fois : la plus petite dépense de croyance pour le plus grand résultat » ; et, pour la morale, « avec la liberté, le *fortuit* et l'*arbitraire* sont au cœur de nos actes

(1) Lequier : La recherche d'une première vérité, Colin 1924,

les plus excellents. Quels postulats pour la doctrine des mœurs ! »

Ces vues d'ensemble de J. Lequier sur les rapports de la liberté et de la certitude, de la nécessité universelle et du scepticisme ont été adoptées, sans limitation, par Renouvier. « Dans le système de la nécessité, dit-il, l'erreur est nécessaire ; dans le système de la liberté, elle dépend de jugement dont nous pouvons toujours suspendre l'arrêt, et ainsi n'a rien de fatal. Il suit de là que la nécessité n'accorde point de moyens sûrs de discerner le vrai du faux : chacun de nous pense et juge comme il doit penser et juger : les erreurs comme les maux, sont partie intégrante de l'ordre éternel ; enfin, à cet égard, toute erreur est aussi une vérité. Le nécessaire conséquent regardera donc comme un fait inéluctable, établi avec toute la force de ce qui est et doit être, le partage de l'humanité entre des masses vouées à la damnation de l'illusion et du mensonge, et un petit nombre d'élus de la science et de la vérité. C'est la doctrine que nous voyons régner le plus ordinairement dans le passé » (2).

Est-ce à dire que dans le système de la liberté on possède un moyen sûr de discerner le vrai du faux, un critère inéluctable de certitude ? « Dans la thèse de la liberté, répond Renouvier, j'avouerai tout d'abord que nous ne possédons pas non plus un moyen sûr de discerner le vrai du faux, par un critère en quelque sorte matériel et de tous points inéluctables. Mais la liberté précisément le veut ainsi ; et le moyen n'existant pas et ne pouvant pas exis-

(1) Lequier : La recherche d'une première vérité, Colin 1924, p. 124.

(2) Psychologie rationnelle, t. II, p. 92.

ter tout trouvé, du moins une méthode existe pour y suppléer. Cette méthode c'est la réflexion soutenue, la recherche constante, la saine critique, l'élimination des passions nuisibles, la satisfaction des justes instincts, l'équilibre observé entre la connaissance, qui souvent nous fuit, et la volonté prête à supposer ou à feindre la connaissance ; c'est en un mot le sage exercice de la liberté. Avec cela, nous n'évitons pas toujours l'erreur, mais toujours *nous pouvons l'éviter*, ce qui est le grand point et le point moral, si bien confirmé en toute occasion par la raison pratique des hommes appelés à contrôler mutuellement leurs jugements. Chacun de nous est responsable de ses opinions comme il l'est de ses actes moraux ; ou plutôt l'opinion même est ou doit être un acte moral. Nous faisons l'erreur et la vérité en nous, nous mettant, après libre examen, en contradiction ou en accord avec des réalités extérieures dont l'affirmation ne s'impose pas nécessairement à la conscience. Sommes-nous dans le faux ? Nous pourrions être dans le vrai au même moment, en sachant douter, c'est-à-dire examiner. Nous pouvons être au moins dans le vrai moral, si le doute n'est pas tenable et s'il faut se prononcer, parce que la moralité réside éminemment dans l'intention, et dans cet emploi des forces que la conscience juge le plus légitime à chaque instant » (1).

En montrant que Renouvier adopte ainsi les vues essentielles de J. Lequier, nous avons quitté un instant l'étude directe de ce dernier. Reprenons maintenant notre examen sur cette doctrine des rapports de la liberté et de la connaissance, et tâchons d'aller plus loin en relisant

(1) Psychologie rationnelle Colin 1912, t. II, p. 96.

attentivement ce passage des fragments posthumes de J. Lequier :

« A qui entreprend d'affirmer par le seul moyen des idées cette simple proposition : « je pense », qui est, on ne saurait en disconvenir, éminemment certaine pour l'homme, qui n'est que son propre être occupé à se contempler, il faut, et ce n'est pas une petite tâche, il faut à toute force joindre, de manière à n'en former qu'une, une action présente et une passée : une action présente qui nomme l'action passée, une action passée qui est l'objet de l'énonciation présente : une action qui exprime et une action qui est exprimée, chacune attestant l'autre pour justifier de son existence, mais chacune toute seule impuissante à l'établir : premièrement un fait qui s'ignore, ensuite une parole qui ne s'entend pas. Entre ce qui est représenté et ce qui représente, peut-on nier la différence ? La différence est manifeste : l'un n'est pas l'autre, et l'un vient après l'autre. J'ai beau me retourner, je retrouve invariablement ces deux pôles contraires aux deux bouts de la moindre parcelle de ma pensée, n'eût-elle que moi-même pour objet. L'objet, l'idée, deux termes toujours distincts, toujours successifs. Or celui-là, plus éloigné de moi, à la rigueur n'est pas en moi, il n'est en moi que par son image ; et celui-ci, c'est-à-dire cette image, que j'affirme m'être présente, n'a laissé que son ombre sous l'affirmation qui s'y applique : car je n'aperçois pas plutôt l'image, que ce coup d'œil qui l'aperçoit, et qui m'est plus intérieur que son objet, la repousse en tombant sur elle, et me la montre à la vérité, mais me la montre absente ; en sorte qu'au moment où je m'allais vanter de tenir en ma possession, si peu que rien, la réalité de l'ap-

parence en tant qu'apparence, cette réalité de l'apparence s'était dérobée sous un semblant d'apparence réelle, un faux semblant peut-être dont la réalisation m'échappe de même. La réalité et l'apparence me partagent. Et comment avec ces deux moitiés de mon être, qui tour à tour m'abandonnent, composer un tout qui serait moi, capable de subsister le temps seulement d'affirmer qu'il est ? Aucune de ces deux moitiés ne me fournit le moyen de le joindre à l'autre. Me confiner dans l'une ou dans l'autre, ce sont deux manières de périr. Etendre l'une jusqu'à embrasser l'autre, c'est la transformer en cette autre, c'est passer de l'une à l'autre. Ils sont deux principes de la connaissance, l'objet et son idée, également essentiels, également insuffisants pour la certitude, que l'on ne peut confondre sans détruire dans ses racines la notion même de la vérité, et que l'on ne peut distinguer sans se préparer l'embarras de les réunir. Pourtant ils sont unis, puisque j'existe. J'existe et je ne saurais sans les unir affirmer ma seule existence. Quel est cet intervalle de moi à moi que j'enferme en moi-même ? Quel effort dissipera ces ténèbres qui me divisent au cœur de mon être ? Eh bien, puisque ni l'objet ni l'idée ne me livre ce lien de l'un à l'autre qu'en vain je cherche et qu'il me faut, je vais le trouver en le formant, et puisqu'il est nécessaire pour m'affirmer, je m'affirme pour le produire. J'existe ; voilà une certitude où sera bien forcée de prendre appui celle qui s'y prétendra supérieure. Me fût-il impossible de m'expliquer l'union en moi-même de moi qui suis et de moi qui me contemple, je me sens vivre, ils sont unis, il n'importe de savoir comment. Comment ils sont unis ? Mais je le sais, je viens de l'apprendre. Tous deux, par l'irrésistible besoin de

croire en mon être, par la mémoire naissante, par la vie, par l'amour de la vie qui s'indigne de tant de discours, sont pris dans un nœud et assemblés dans un sentiment victorieux qui est moi aussi bien que mon être et que ma pensée. Sans doute, c'est moi, c'est ce que proprement j'appelle moi-même : moi vivant, moi qui dois agir, moi qui de mon chef intervieni entre moi et l'idée de moi pour consommer mon existence en la voulant, en l'affirmant, en m'en faisant jouir » (1).

On comprendrait, par cette analyse profonde, que J. Lequier distingue dans le moi pensant trois formes ou trois phases, si l'on peut dire : un moi-objet, un moi-idée ou un moi-pensée et un moi-volonté ou un moi-liberté. Le moi-objet étant inerte en lui-même, est ranimé ou représenté par le moi-pensée. Mais ces deux premiers ne sauraient s'unir eux-mêmes ; c'est le troisième moi, le moi-liberté qui vient ensuite pour les unir ; c'est par cette synthèse que ce dernier opère et constitue ou crée le moi complet, le moi vivant. Voilà la première vérité cherchée et trouvée aux yeux de Lequier ; c'est dans ce troisième moi qu'il voit le principe fondamental de la connaissance. Selon lui, on ne peut pas sortir du doute universel par le simple *cogito* cartésien. C'est la liberté seule qui peut fonder le savoir ; car elle est la condition de l'existence du moi, et ensuite celle de la première des connaissances, enfin elle est la condition de toute connaissance.

De plus, on peut traduire le raisonnement de J. Lequier de la manière suivante : il n'y a que deux moyens par lesquels on peut sortir du doute : par l'évidence ou

(1) Recherche d'une première vérité ; Colin 1924, p. 139-141.

par la liberté. Si l'on veut sortir du doute par l'évidence, il faut, au premier abord, savoir que l'évidence ne peut être réelle que par le raisonnement déductif. Or le raisonnement déductif demande toujours les prémisses non déduites, et par conséquent non évidentes. Donc on ne peut pas sortir du doute par l'évidence ; il reste un seul moyen par lequel on peut sortir du doute, c'est la liberté. Mais, comment ? Il est clair que, selon Lequier, le jugement qui affirme l'existence du moi et celui qui affirme la liberté même sont des croyances formées dans notre esprit par la liberté. Si la liberté forme ces croyances, c'est pour satisfaire à l'amour de la vie, au besoin d'agir, au devoir de bien agir, et sur ces croyances elle élève, à l'aide du jugement déductif qui en tire des conséquences, le tout de la connaissance humaine. On voit ainsi que la croyance remplace, par la liberté, le doute. Si ces vérités premières ne sont pas évidentes, c'est précisément parce qu'elles sont premières, parce qu'elles ne sont pas démontrables et par conséquent parce qu'elles ne sont que des croyances libres, sinon elles n'existent pas.

Au reste, c'est aux conséquences tirées de ces vérités premières que s'applique ou peut s'appliquer seulement la nécessité du jugement. Par contre, si cette nécessité commande — supposons — à tout, c'est-à-dire aux vérités premières aussi bien qu'aux conséquences qui s'en tirent, alors les affirmations sont toutes nécessaires, les vraies se confondent avec les fausses ; puisque les vraies et les fausses sont ainsi également des produits dont elles font partie les unes et les autres. Donc on ne peut plus établir entre elles une différence que leur caractère commun rend impossible. S'il en est ainsi, c'est-à-dire si cette distinction

est rendue impossible, les mots *vrai* et *faux* n'ont plus de sens.

Voilà l'enchaînement logique de la doctrine de Lequier. Nous n'insistons pas ici du côté de Renouvier parce que nous nous proposons de renvoyer ses vues d'ensemble dans la troisième partie de notre travail où nous aurons l'occasion de les regarder.

Pour terminer notre étude sur l'influence de J. Lequier par rapport à Renouvier, nous nous permettons de rappeler quelques fragments d'une lettre écrite par un moraliste français Jacob ; car son appréciation de Lequier et de son influence sur le chef du néo-criticisme nous paraît grandement admissible et nous n'hésitons pas à la faire nôtre :

« Au fond, dit Jacob, toute l'œuvre de Renouvier est la glorification de l'individualité en ce qu'elle a d'intelligible, du libre arbitre, ou, comme disait Lequier, de la contingence. Cette idée leur est commune à tous deux : seulement elle a retenti surtout dans l'imagination de Lequier et dans la conscience morale de Renouvier... C'est le même son se propageant dans deux milieux différents. Lequier tire de la notion d'individualité libre un très beau motif poétique ; Renouvier en fait sortir la loi du devoir... Renouvier, c'est vraiment la vertue récompensée, et Lequier, c'est le châtiment du génie sans règle certaine et fixe... Je juge avec vous que Renouvier est trop modeste, qu'il réduit à l'excès, au profit de Lequier, sa part de création philosophique. Il doit certainement à son ami un sentiment très vif de la liberté, mais il a constitué par son effort propre une doctrine dont Lequier n'a jamais eu la moindre idée, un « phénoménisme » moral. Je regrette de ne pas avoir le temps de vous expliquer d'un peu plus

près ce système : vous verrez que c'est quelque chose d'absolument personnel. Je vous dirai même plus : je crois que, sans l'action de Lequier et sans la place démesurée qu'elle a faite à l'idée du libre arbitre dans le système de Renouvier, ce système eut été beaucoup plus fort. Je crois à la sincérité profonde de Renouvier, mais non à celle de Lequier. Lequier avait trop souci de la forme pour aimer la vérité absolument. « La littérature implique toujours un peu de péché ». Ce mot de Renan me revient toujours à l'esprit chaque fois que je songe aux efforts que Léquier s'est imposés, et il a cherché à donner à sa pensée de philosophe l'attitude la plus dramatique. Il y a chez lui une sorte de tension vers le sublime qui souvent m'agace : il éprouve le besoin de dresser le moi sur les plus hauts sommets, en Créateur et presque en Dieu. « En faisant, se faire », voilà sa devise, très noble sans doute, mais trop orgueilleuse : dans la vie pratique, il a été la victime de cette haute prétention » (1).

(1) Cette lettre de Jacob est publiée dans « La correspondance de l'Union pour la vérité », 1^{er}-15 novembre 1910.

CHAPITRE III

KANT ET RENOUVIER

En prenant comme titre de ce chapitre les noms des chefs du criticisme et du néo-criticisme, il semblerait que nous ayons l'intention de traiter le système entier de l'un et de l'autre. Qu'on ne s'y trompe pas ; en suivant notre plan ou en nous bornant à chercher comment Renouvier est arrivé à la théorie qui est en question, nous avons entrepris une première tâche qui a paru nous amener à montrer quelques points de ressemblance entre Al. Bertrand et Renouvier, sous un certain égard sinon absolument ; puis en creusant plus profondément notre recherche, nous avons vu l'influence considérable et fondamentale de J. Lequier sur notre auteur ; enfin nous voici arrivés à examiner la racine même du néo-criticisme. Mais, le cadre de notre étude ne nous permet pas d'entrer dans le détail ; car chacun de ces systèmes demanderait une place extrêmement grande, et surtout ce n'est pas à cela que nous nous intéressons présentement. Nous proposons tout simplement d'aller voir sommairement la théorie kantienne de la liberté, et nous tâchons de montrer les idées communes entre Kant et Renouvier à l'égard des rapports entre la liberté et la morale, quoiqu'ils ne traitent pas tout à fait de la même façon la question.

Sur la question de la liberté, sans se demander d'em-

blée si la liberté existe ou non, on demande tout d'abord : peut-on se faire une idée de la liberté ? Kant répond : oui, la critique de la raison pure spéculative nous donne la possibilité de la liberté ; la critique de la raison pure pratique nous montre la nécessité de la liberté. Mais qu'est-ce que la critique ? La critique, d'après Kant, est « celle du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les connaissances qu'elle cherche à atteindre en dehors de toute *expérience* ; elle décide donc de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général » (1). « La critique est la préparation indispensable aux progrès d'une métaphysique solide comme science » (2). La critique, ainsi comprise, doit nécessairement prendre le problème de la liberté qui se pose à la raison spéculative ; mais, d'autre part, Kant n'a jamais cessé de considérer que le problème de la liberté soit d'origine morale. En un mot, c'est à titre du postulat métaphysique de la morale que Kant affirme la liberté.

On sait que les objections contre la liberté sont nombreuses, mais on a l'habitude de les classer sous deux titres principaux, le *fatalisme* et le *déterminisme*. Le premier que l'on a maintes fois réfuté (3) n'invoque plus ou peu d'attention. C'est le second, le déterminisme, qui est

(1) Critique, 2^e préface, t. II, p. 29.

(2) Préface de la première édition, p. 5.

(3) Dans les réponses à l'argument particulier de la prescience divine, Descartes et Bossuet le consistent comme « illogique d'invoquer contre la liberté que nous expérimentons en nous et dont nous avons une connaissance précise, les attributs de Dieu que nous savons incompréhensibles de leur nature ». On a également réfuté le caractère géométrique de l'univers dont parle Spinoza, en disant que c'est une hypothèse grandiose que rien ne confirme : « Les événements ni les lois ne se déduisent les uns des autres ».

envisagé dans la théorie kantienne de la liberté comme un grand obstacle. En effet, Kant n'essaye pas de le combattre ou de le réfuter complètement, mais son but est de concilier la nécessité avec la liberté ; c'est là sa plus grande tâche et, disons-nous, la plus difficile aussi. Passons successivement et voyons rapidement, d'une part, comment il arrive à concevoir la possibilité de la liberté ; et d'autre part, comment il en montre la preuve :

Notre activité intellectuelle a pour conditions de son développement les sens auxquels elle s'applique. Mais les sens, ne donnant que le particulier et le contingent, ne suffisent à expliquer ni la connaissance humaine entière, ni la partie de la connaissance qu'on appelle l'expérience. Car, avant tout, il faut, selon Kant, distinguer deux sortes d'éléments de la connaissance : 1°) les éléments empiriques, ou à *posteriori*, qui sont les données des sens ; 2°) les éléments rationnels, ou à *priori*, qui sont tirés de l'esprit et par l'esprit pour ajouter lui-même aux données sensibles. Les premiers constituent la matière de la connaissance, et les seconds, la forme de la connaissance. Or, les données des sens sont opérées par les intuitions ou les représentations des objets au moyen des affections ou des sensations ; mais ces intuitions ou représentations sensibles ne sauraient constituer à elles seules la connaissance entière, parce qu'elles sont, par elles-mêmes, isolées les unes des autres. Il faut donc une faculté qui leur fournisse le lien ; cette faculté, c'est l'entendement.

Ainsi, on comprend que l'entendement a pour objet d'unir les effets aux antécédents, sans concevoir un terme à la série des causes ; tandis que la raison s'élève à l'idée d'une série causale qui doit être complètement achevée.

Voilà l'entendement qui entre en conflit avec la raison. Ce conflit, comme on le sait, constitue la troisième antinomie qui peut être traduite comme ceci :

Thèse. — « La causalité conforme aux lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est nécessaire d'admettre aussi pour les expliquer une causalité libre ».

Commentaire. — En effet, suivant des lois nécessaires de la nature, tout phénomène suppose un antécédent qui l'a produit ; cet antécédent lui-même en exige aussi un autre ; on peut toujours remonter sans qu'on puisse rencontrer le premier anneau de la chaîne des causes ; ainsi la série causale est infinie. Mais une série infinie n'est pas une série déterminée totalement ; car quelle que grande que soit la multitude, on y peut toujours ajouter quelque chose, on en conçoit toujours une plus grande. On voit ainsi que, suivant la loi naturelle, tout phénomène vient d'un autre phénomène qui vient d'un autre phénomène et ainsi jusqu'à l'infini ; la série des causes est non pleinement déterminée ; tandis que cette loi naturelle exige que la série des causes soit pleinement déterminée. Voilà la contradiction. Pour sortir de cette contradiction et pour satisfaire à cette loi, il faut donc que la série des causes soit pleinement déterminée, qu'elle commence à une cause qui n'ait besoin d'aucune cause antérieure, en un mot, à une causalité libre.

Antithèse. — « Il n'y a pas de liberté et tout dans le monde arrive uniquement suivant des lois naturelles ».

L'antithèse n'a peut-être pas besoin d'être expliquée ; car on voit que son point d'appui est de voir tout simple-

ment s'il y a une causalité libre, capable de commencer par elle une série de phénomènes dérivés ; on introduit ainsi dans la nature l'incohérence et la discontinuité, et brise l'unité de l'expérience qui exige que tous les phénomènes soient liés les uns aux autres. Bien plus, l'idée d'une causalité libre produit dans la connaissance et dans le monde le désordre inévitable. Il faut donc écarter l'idée de la liberté et admettre la nécessité naturelle.

Tel est du moins le sens de la troisième antinomie kantienne. Nous avons vu que, d'une part, c'est la liberté, et d'autre part, c'est la nécessité qu'il faut admettre. Laquelle est vraie ? Laquelle est fausse ? Toutes deux sont fausses, selon Kant, et proviennent également d'une illusion qui consiste à prendre les phénomènes pour les choses en soi, et à regarder la loi de la causalité comme une loi de la nature même des choses. La contradiction se dissipe dès que cette confusion s'est éclairée.

Il est vrai, si le monde n'est qu'une apparence, si derrière le réseau des catégories et des intuitions sensibles n'existe pas d'autre réalité plus profonde, s'il n'y a, en un mot, que des phénomènes, on ne peut, en effet, en aucune façon échapper à une telle nécessité. Mais la raison nous interdit de regarder exclusivement ce premier plan de la nature qui forme la scène immense du monde. Elle pense qu'il se peut qu'il existe un second plan à la réalité, qu'il se peut que derrière ce réseau des phénomènes se cache un principe plus réel, qui ne soit point soumis à l'action des causes antérieures ; ce principe qui est une cause cachée et qui produit des séries de phénomènes, est un principe intelligible : c'est-à-dire la liberté. Ainsi Kant

concilie la thèse et l'antithèse en se plaçant à deux points de vue différents : au point de vue phénoménal, toutes nos actions peuvent être considérées comme nécessaires ; mais elles peuvent être considérées à la fois comme libres si nous nous plaçons au point de vue d'un monde supérieur, d'un monde intelligible, où la raison détermine par elle-même la volonté, et par là constitue la liberté.

En effet, de cette façon-là le conflit entre l'entendement et la raison peut être réglé par cette hypothèse d'une liberté nouménale. Car, aux yeux de notre intelligence, toute volition est une volonté ; de plus, la pensée, le désir, sans lequel un qui pense, qui désire, ne se démontreront jamais dans le domaine des phénomènes. De même on ne voit point l'étendue en dehors des objets étendus, ni de mouvement en dehors des choses en mouvements : tout phénomène se fonde sur un principe caché, sur une substance, sur une noumène.

Cependant, on ne s'attarde pas à demander si cette liberté nouménale est une réalité objective. Ce n'est que pour mettre d'accord l'entendement avec la raison qu'on la conçoit comme telle. Avons-nous réellement l'intuition intellectuelle d'une telle liberté ? Quelle est la garantie des catégories de notre entendement, qui nous assure qu'elles ont une valeur universelle ? Qui peut dire avec certitude que tout mode suppose une substance ? Voilà ce que nous ignorons encore, et ce que la critique de la raison pure spéculative ne va pas jusqu'à nous révéler. Ce qu'elle nous révèle, ce n'est qu'une idée, une possibilité de la liberté ; elle ne nous montre pas la valeur objective de la liberté.

Mais, Kant ne s'arrête pas là : sept ans après la nais-

sance de la critique de la raison spéculative, parut la critique de la raison pratique (1788). Cette nouvelle critique a, en effet, pour but de constater l'existence de certains principes *à priori*, c'est-à-dire de principes immédiatement imposés à la volonté par la raison, qui se présentent à notre volonté comme les lois de toute volonté raisonnable, et auxquelles elle se conforme tout en gardant son indépendance vis-à-vis des mobiles sensibles qui peuvent agir sur elle. Nous allons voir comment la critique de la raison pratique fait changer en preuve la vue de la raison spéculative sur le monde de la liberté :

Tout d'abord, il faut bien comprendre la distinction de ces deux modes de la raison (raison spéculative et raison pratique). La raison est une ; quand on parle de « spéculative », on envisage du côté de ces caractères qui constituent ou dirigent la connaissance ; quand on parle de « pratique », on tourne le regard vers ces autres caractères qui fournissent des lois à la volonté. Par cette distinction, le cadre de la raison pratique est en même temps tracé : ce sont ces lois que la raison fournit à la volonté et le nouvel ordre de connaissance que la volonté détermine, qui forment nettement la sphère de la raison pratique.

Cette distinction est facilement faite, mais où peut-on découvrir la liberté ? La liberté ne peut pas être découverte dans le domaine des données sensibles où, comme nous avons vu, règne seulement la nécessité. Mais, c'est à la loi morale qu'on doit recourir. Or, qu'est-ce que la loi morale ? La loi morale est, selon Kant, un fait, un fait non pas au sens ordinaire, mais un « fait unique, d'ailleurs, de la raison pure qui s'annonce par là comme originairement législatrice ». Quant à notre connaissance de la loi

morale, elle n'est point déductive : notre expérience ne saurait peut-être jamais voir de véritable vertu. C'est par une intuition intellectuelle que nous connaissons la loi morale qui est un principe essentiellement actif. C'est la loi morale qui nous sollicite à l'action, qui éveille et dirige en nous-mêmes une faculté distincte à la fois de la sensibilité et de la conscience rationnelle, qui s'appelle la volonté. Ainsi nous prenons conscience de notre volonté en même temps que de la loi morale ; car dans l'action morale, Kant veut que la loi seule soit le principe déterminant de la volonté. Alors, conscience de volonté, loi morale, ces deux choses constituent un seul et même fait ; « ce sont deux faces d'une seule et même réalité ». Donc, c'est dans cette volonté dont nous prenons conscience en même temps que de la loi morale, dans cette puissance d'action qui est aux ordres du devoir, que Kant voit la preuve de la liberté.

Nous venons de voir, en effet, que dans la loi morale, il n'y a rien d'empirique ou de matériel ; c'est une forme législative universelle ; et d'autre part, nous avons vu aussi que les mobiles de la loi morale n'enferment point de données sensibles, parce qu'ils sont intégralement dégagés de l'expérience, parce qu'ils se réduisent à ce sentiment d'ordre intellectuel qu'on appelle le *respect* ; c'est un effet positif que la loi morale produit sur la sensibilité, c'est un sentiment spécial qui est comme le signe de la présence des réalités morales parmi la nature. La loi morale et le mobile de la loi morale se trouvent alors dans un ordre à part, en dehors du monde sensible : ils sont dans un monde intelligible. Or, un monde intelligible échappe à l'enchaînement des faits ; il n'est donc plus soumis à la loi de la causalité. Ainsi l'analyse de la loi morale nous

conduit de la conscience rationnelle à la volonté, et de la volonté à la liberté. Cet ordre de nos concepts peut même être confirmé par l'expérience. Voici un court passage qui l'exprime :

« Supposons que quelqu'un affirme, en parlant de son penchant au plaisir, qu'il lui est tout à fait impossible d'y résister, quand se présentent l'objet aimé et l'occasion : si devant la maison où il rencontre cette occasion une potence était dressée pour l'y attacher aussitôt qu'il aurait satisfait sa passion, ne triompherait-il pas alors de son penchant ? On ne doit pas chercher longtemps ce qu'il répondrait. Mais demandez-lui si, dans le cas où son prince lui ordonnerait en le menaçant d'une mort immédiate de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre sous un prétexte plausible, il tiendrait comme possible de vaincre son amour pour la vie, si grand qu'il puisse être, il n'osera peut-être affirmer qu'il le ferait ou qu'il ne le ferait pas. Mais il accordera sans hésiter que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a *conscience* qu'il doit la faire, et il reconnaît ainsi en lui la liberté qui sans la loi moarle lui serait restée inconnue ».

Voilà, selon Kant, la preuve de la liberté morale. On voit bien que ce n'est pas l'expérience qui la fournit, quoique les effets de la liberté puissent entrer dans le domaine de l'expérience. En un mot, la liberté fait partie d'un monde intelligible dont le centre est la loi morale.

Tels sont les grands traits de la théorie kantienne de la liberté. Pour la mieux exposer, il faudrait sans nul doute un développement beaucoup plus long ; mais nous

devons maintenant essayer de préciser ses points essentiels en reprenant ensemble avec lui Renouvier que nous avons laissé de côté jusqu'ici.

Nous avons vu que, pour Kant, la synthèse de la raison pure avec la volonté, « synthèse qui est exprimée par l'idée d'autonomie de la volonté ou liberté », est le principe fondamental de son système des idées morales. Nous avons d'ailleurs remarqué que, pour Renouvier, la volonté et la liberté sont la même chose (1). Toute la psychologie de Renouvier, si l'on peut dire, a pour but de trouver la solution du problème de la liberté et ensuite de faire de cette liberté le fondement de la morale.

La loi morale, selon Kant, n'est pas objet de démonstration théorique. Que faut-il pour qu'elle le soit ? Il suffit pour cela qu'elle soit voulue par une volonté libre. Voilà le point capital où on doit voir la liaison entre le criticisme et le néo-criticisme. L'idée-mère pour laquelle Renouvier s'inspire de Kant est montrée par celui-là d'une façon à peu près équivalente à une déclaration : « On pourrait, en réalité, dire le criticisme né en France, si Kant n'avait pas découvert l'idée-mère de la critique de la connaissance, en trouvant la formule du transcendantalisme, ou idéalisme apriorique, s'il n'en avait pas reconnu, et même exprimé en termes paradoxaux toute la portée (2), s'il n'avait pas donné une forme probablement définitive au principe de l'obligation, ou loi morale, et enfin conçu la pensée des postulats issus de cette loi » (3).

(1) Cf. le début du chapitre précédent.

(2) « J'ai dû supprimer le savoir (*das Wissen*) pour y substituer la croyance (*das Glauben*) » (Critique de la raison pure, préface de la 2^e édition).

(3) Philosophie analytique de l'histoire, t. IV, p. 426.

Chez Renouvier, la marche suivie pour traiter la question est bien autre, il est vrai, que celle que prenait Kant. Il ne cherche pas, comme Kant, la liberté dans le monde nouménal. Une liberté nouménale n'est rien pour nous, rien pour personne. Il se place au point de vue du phénoménisme. Tout est phénomène, et au premier abord il faut distinguer dans la représentation un représentatif et un représenté. Si, aux yeux de Renouvier, il en est ainsi, c'est précisément parce qu'il voit que le concept de liberté n'a rien de contradictoire ; bien plus, la nécessité des phénomènes ne se comprend qu'autant qu'on admet ce concept.

D'autre part, s'il a réfuté l'hypothèse d'une liberté nouménale, qui est le résultat de la critique de la raison pure spéculative, il a bien adopté, comme c'est trop évident, la méthode critique de Kant.

Kant avait vu que nous ne pouvions atteindre la liberté, ni par les voies de la psychologie, ni par celles de la métaphysique, pas plus d'ailleurs que par celles de la physique ; car cette dernière est fondée sur la notion d'une nécessité absolue et inviolable. Reste le seul moyen possible, aux yeux de Kant et par suite aux yeux de Renouvier, c'est la méthode critique. La critique consiste, en effet, à chercher les principes premiers de la connaissance dans la raison elle-même, et non dans les choses. Kant avait analysé la raison en appliquant ainsi cette méthode afin de tirer de la loi morale, ou de l'obligation, la liberté, qui est la première condition de la réalisation de cette loi morale.

N'en est-il pas de même pour Renouvier, et déjà n'en est-il pas de même pour J. Lequier ? N'ont-ils pas vu, du premier abord comme Kant, cette nécessité de la liberté,

cette obligation morale ? Tous trois n'ont-ils pas pensé que sans la liberté la loi morale est bien un vain mot ? A ce point de vue capital, nous pouvons dire avec Jacob que « toute l'œuvre de Renouvier est la glorification de l'individualité en ce qu'elle a d'intelligible, du libre arbitre, ou comme disait Lequier, de la contingence » (1). Voilà pourquoi nous avons voulu au début de ce présent chapitre montrer la racine du néo-criticisme.

Mais cela ne veut pas dire que tout le système de Renouvier est semblable à celui de Kant. La différence entre le criticisme et le néo-criticisme est bien plus grande qu'elle ne le paraît ici. Si nous n'insistons pas sur ce point, c'est parce que nous nous proposons d'étudier le système de Renouvier dans les chapitres qui vont suivre, bien que nous y ayons un autre but, mais cela n'empêche pas de rechercher l'originalité de Renouvier et ses efforts personnels.

Au reste, pour terminer ce présent chapitre et pour achever notre recherche des influences sur Renouvier, nous dirons quelques mots complémentaires à l'égard de l'influence subie par Kant lui-même :

De Kant, ce qui est le plus glorifié, au point de vue du problème de la liberté du moins, c'est l'œuvre de la critique de la raison pratique. C'est le concept de la raison pratique qui pourrait, à ses yeux, résoudre ce problème de la liberté. Mais on se demanderait si ce concept est une découverte de Kant ? Jul. Walter (2) nous montre que non :

(1) La correspondance de l'Union pour la vérité — 1^{er}-15 novembre 1910.

(2) Dans « La raison pratique chez Aristote », cité par E. BOUTROUX dans la Revue des Cours et Conférences, année 1900-1901.

On trouve déjà chez Aristote la formule de νοῦς θεωρητικός qui n'est autre chose que le νοῦς théorique lui-même appliqué aux actions humaines au lieu d'être appliqué aux objets de la nature. Ainsi on ne saurait dire au juste que Renouvier adopte ce concept capital comme venant de Kant ou d'Aristote ; mais il est très clair que s'il l'a vu aussi chez Aristote, on ne peut pas dire qu'il ne l'a pas vu surtout chez Kant.

TROISIÈME PARTIE

**ROLE DE LA THÉORIE DU VERTIGE MENTAL
DANS LE SYSTÈME DE RENOUVIER**

TROISIÈME PARTIE

Rôle de la théorie du vertige mental dans le système de Renouvier

CHAPITRE PREMIER

LA VOLONTÉ

Dans les deux premières parties de notre travail, nous avons exposé la théorie du vertige mental en elle-même, ainsi que les antécédents historiques de cette théorie et les influences diverses qui se sont exercées sur la pensée de Renouvier.

Au point où nous en sommes arrivés, nous pouvons élargir la question et nous demander quel rôle la théorie du vertige mental joue dans l'ensemble de l'œuvre de Renouvier ; plus exactement, nous pouvons chercher les différents points sur lesquels cette théorie présente des applications particulières.

Des quatre groupes de fonctions que l'on peut distinguer dans la psychologie de Renouvier, c'est-à-dire la sensibilité, l'intelligence, la passion et la volonté, nous pouvons dès l'abord laisser de côté le premier, puisque la

sensibilité n'est qu'un mode inférieur de la représentation où la conscience est aussi vague que possible. L'intelligence et la passion en elles-mêmes ne nous retiendront pas davantage, tout au moins directement, car elles échappent en elles-mêmes au point de vue spécial sur lequel portent nos recherches ; seule la volonté présente pour nous un intérêt tout particulier, en ce qu'elle se rattache d'une façon très étroite à la théorie du vertige mental.

Il faut d'ailleurs remarquer (comme nous avons déjà signalé au début) que la distinction entre ces quatre fonctions est toute théorique : l'intelligence ne s'exerce pas sans la passion et la volonté, et d'autre part, ni la passion ni la volonté n'existent sans l'intelligence, puisque l'une et l'autre sont des fonctions représentatives ; enfin la passion elle-même est, pour ainsi dire, le trait d'union entre l'intelligence et la volonté, puisque sans elle la volonté n'aurait rien à quoi elle puisse s'intéresser, rien contre quoi elle puisse lutter. Ainsi, tout en nous attachant spécialement à l'étude de la volonté, nous serons amenés à faire intervenir en même temps l'intelligence et la passion, ou plutôt pour étudier l'intelligence, nous sommes obligés d'étudier la volonté.

D'un autre côté, il y a dans la philosophie de Renouvier deux problèmes essentiels, intimement liés, celui de la liberté et celui de la certitude. Ces deux problèmes dont Renouvier a puisé le principe de solution dans la philosophie de Jules Lequier, ainsi que nous l'avons vu plus haut, forment eux aussi des applications spéciales, très intéressantes, de la théorie du vertige mental, et par le fait même, méritent de retenir tout particulièrement notre attention.

Ainsi, volonté, liberté, certitude, tels sont les trois problèmes fondamentaux auxquels nous bornerons nos recherches, en tant qu'ils sont des conséquences directes de la théorie du vertige mental, objet de notre étude.

Si nous considérons la liste des différentes fonctions psychologiques dont nous parlions tout à l'heure, nous pouvons nous demander si toutes les quatre sont communes à l'homme et à l'animal.

Ce dernier est sans doute capable de passion et d'intelligence ; mais là où la différence se fait particulièrement sentir, c'est que l'homme réfléchit, alors que l'animal ne peut le faire. Pourquoi d'ailleurs la réflexion n'appartient-elle pas à l'animal ? Ce serait pour lui une fonction inutile, puisqu'il ne jouit pas « de cette volonté mobile et libre par laquelle nous nous représentons nos propres actes comme dépendants de nous ». Or, continue Renouvier, « ce qui est vain, c'est-à-dire sans but et sans effet, ne saurait se produire » (1).

Il y a donc entre l'homme et l'animal, une différence essentielle, sur le terrain de la volonté : seul l'homme est capable de vouloir. Quelle est donc, pour Renouvier, la nature de la volonté ? Ce qui la distingue, avant tout, des autres phénomènes, c'est un caractère d'automotivité. « J'entends par volition le caractère d'un acte de conscience qui ne se représente pas simplement donné, mais qui se représente pouvant ou ayant pu être ou n'être pas suscité ou continué, sans autre changement apparent que celui

(1) Psychologie, t. I, p. 67.

qui se lie à la représentation même en tant qu'elle appelle ou éloigne la représentation » (1).

Il ne faut donc pas faire de la volonté une puissance extérieure à la représentation ; elle est, pour Renouvier, un caractère même de la représentation, en ce que c'est la représentation elle-même qui est capable de s'évoquer, de se maintenir dans la circonstance, ou bien de se supprimer. Ici, plus de ces analyses purement verbales telles que la psychologie traditionnelle en a si souvent présentées ; plus de motifs se rassemblant au commandement de la délibération, plus de décision faisant sortir des rangs les plus pressants, les plus utiles, les plus dignes ; toutes ces analyses en arrivent à faire disparaître purement et simplement la volonté, ou tout au moins à en fausser la nature. En effet, dès que l'acte volontaire est ainsi décomposé, l'évocation des motifs et la délibération, détachées du tout psychologique dont elles sont les parties intégrantes, n'ont plus rien de spécifiquement volontaire ; à la limite, elles paraissent plutôt des processus, plutôt intellectuels que volontaires, et il en est de même de l'exécution considérée isolément : rien ne distingue plus le mouvement volontaire du mouvement automatique.

Ainsi Renouvier s'écarte-t-il délibérément de cette conception vulgaire. Volonté n'est pas synonyme de spontanéité, comme on l'a souvent prétendu. Qu'il s'agisse des phénomènes vitaux, ou de la simple succession des représentations dans le rêve et la rêverie, ou encore de la réalisation d'un acte sous la pression de l'instinct ou de la passion, dans tous ces cas, il n'y a pas seulement un pur

(1) *Ibid.*, t. I, p. 194.

mécanisme, il y a des lois en exercice, et rien de tout cela ne doit être confondu avec la volonté.

Mais, au contraire, « quand, aux autres représentations de conscience, se joint celle d'appeler, de suspendre ou de bannir ces mêmes représentations ; quand le pouvoir qui résulte de la généralisation de ce phénomène paraît établi, grâce à ces faits d'attention, d'abstraction systématique, de réflexion soutenue et variée, dont l'ensemble est une véritable analyse automotrice ; quand l'indépendance de la représentation appelante, suspensive ou bannissante trouve une confirmation précieuse, dans la divergence des actes humains, dans leur opposition et dans l'imprévu de leurs conséquences ; quand une passion est retenue et neutralisée, puis vaincue, puis extirpée jusqu'à sa racine par l'appel et le maintien constant de quelque motif pris de plus haut et de plus loin, d'ordre différent : alors il faut dire qu'il y a volonté » (1).

A lire attentivement ce texte, un rapprochement s'impose dans notre esprit, et nous ne pouvons nous empêcher de le comparer à une théorie analogue au sujet de la volonté, celle qui a été proposée un peu plus tard par le psychologue américain W. James. Ce dernier est en effet un des psychologues qui ont le plus explicitement reconnu à la volonté un caractère sui generis. Pour lui aussi, la volonté n'est pas une faculté à part, indépendante des motifs d'ordre intellectuel et des mobiles d'ordre affectif ou passionnel. Ce que la volonté offre de particulier ne tient pas à la manière dont la représentation de l'acte volontaire en provoque l'exécution ; en cela, elle ne dif-

(1) Psychologie, t. I, p. 193-4.

fère pas des autres modes de représentation ; ce qui en fait l'originalité, ce sont seulement les conditions dans lesquelles cette représentation est amenée et maintenue à la conscience.

Tout état de conscience tend de sa nature à l'action et laissé à lui-même, a pour effet naturel et immédiat un mouvement. Pour qu'un mouvement soit voulu, il suffit que nous puissions nous représenter un accomplissement comme possible, que nous puissions, par conséquent, nous le représenter avant de l'accomplir. Ce que W. James appelle l'action idéo-motrice, c'est-à-dire immédiatement l'exécution, est bien quelque chose d'analogue au vertige mental de Renouvier. Cette action idéo-motrice a lieu spontanément, par un mécanisme tout cérébral, toutes les fois que la représentation d'un mouvement s'installe sans contradiction à la conscience. Mais si l'esprit se trouve en présence de plusieurs représentations qui s'inhibent ou se renforcent mutuellement (et c'est le cas le plus ordinaire), la conscience passe par différentes étapes d'indécision, de délibération, jusqu'à ce que la lutte entre ces représentations aboutisse au triomphe de l'une d'elles et à la décharge motrice correspondante.

Il y a toutefois une différence à noter entre Renouvier et James : la distinction établie par le premier entre le vertige et l'acte volontaire proprement dit est, semble-t-il, plus profonde que celle que fait James entre l'action idéo-motrice et l'acte volontaire lui-même.

Pour James, en effet, l'acte volontaire ne revêt tous ses caractères que lorsque la décision s'accompagne d'un sentiment d'effort intérieur où le consentement mental, le « fiat » de la volonté prend toute sa signification et toute

sa valeur. L'acte volontaire par excellence est l'action morale par laquelle l'idéal vient au bout des penchants. Le maximum du vouloir consiste avant tout dans l'attention donnée à une représentation difficile pour la maintenir énergiquement sur le regard de la conscience. C'est cela même qui constitue le « fiat ». Ainsi la force de notre volonté se comprend-elle avec notre capacité d'attention : « L'homme de volonté forte est celui qui entend, sans se détourner, la voix encore faible de la raison ; qui, sans baisser les yeux, voit venir l'idée messagère de mort, lui fait bon accueil, s'y attache énergiquement, l'affirme et la défend contre le bataillon des représentations qui lui donnent assaut et la voudraient bouter hors de la conscience. Ainsi soutenue par un effort résolu de l'attention, l'idée antipathique réussit bientôt à rassembler ses amies et ses associées, et finit par changer du tout au tout la conscience d'un homme... Cet effort de l'attention est l'acte fondamental de la volonté qui, pratiquement, n'a plus rien à faire, dans la plupart des cas, quand l'idée naturellement antipathique a pu s'établir à demeure dans la conscience » (1).

Sans doute, Renouvier admet lui aussi que les représentations sont génératrices de mouvements ; mais ce qu'il n'admet pas c'est que la volonté d'un mouvement entraîne directement ce mouvement : la cause prochaine d'un mouvement est la « représentation imaginative et passionnelle d'une fin qui procède immédiatement ce mouvement ; la cause est donc là, une volonté n'étant point nécessaire ; mais lorsque cette représentation est volontaire, et se prend

(1) W. James : Précis de psychologie ; trad. par E. Baudin, Paris, Rivière, 6^e édition, p. 601 et 602.

pour objet elle-même en sa qualité de causé, cette cause est *éminemment* cause et indépendante de toute fin particulière donnée, puisqu'elle se conçoit pouvant s'en proposer d'autres... Et, on comprend que le langage ordinaire, celui des déterministes eux-mêmes, ait omis, pour passer de la volition à la locomotion, cet intermédiaire variable qui est la forme d'imagination ou de passion inhérente à toute représentation volontaire » (1). C'est que, pour lui, la volonté n'est pas directement liée aux faits organiques, elle reste tout entière dans le monde représentatif. Là encore, d'ailleurs, il y a des distinctions à faire ; nous ne sommes pas toujours maîtres de nos idées ; parfois c'est elles qui sont les plus fortes et c'est dans ce dernier cas que Renouvier reconnaît l'existence du vertige mental qui nous fait passer de l'idée à l'affirmation, comme il reconnaît un vertige musculaire qui va de l'image au mouvement.

Quel sera alors le rôle de la volonté ? D'après Renouvier, la volonté serait avant tout un pouvoir d'inhibition. Elle se manifeste en empêchant les mouvements par lesquels nos représentations se prolongeraient naturellement. Ainsi que la simple vue des aliments chez un homme affamé provoque en lui les mouvements de la main pour s'en saisir, nous ne parlons pas de la volonté ; mais qu'au contraire, cet homme résiste aux souffrances de la faim et se refuse à s'emparer d'aliments qui ne lui appartiennent pas, c'est alors que nous dirons qu'il a dû tendre sa volonté pour ne pas céder à ses impulsions. Ainsi la volonté apparaît comme une puissance opposée au vertige mental, à l'action idéo-motrice et aux suggestions de la sensibilité.

(1) Renouvier, *Psychologie*, t. I, p. 259.

Nous insistons sur ce point essentiel, il ne s'agit nullement d'une puissance arbitraire, d'une volonté extérieure aux motifs et aux mobiles qui nous commandent d'agir. Lorsque cet homme affamé s'abstient de manger, il n'oppose point aux sensations et aux représentations qui le poussent à se nourrir une force d'inhibition mystérieuse et indéfinissable. Il oppose à des représentations d'autres représentations. à des images d'autres images. Par exemple, il résiste à sa faim parce que l'idée que le vol est blâmable occupe sa conscience, ou parce qu'il se rappelle que son médecin lui a prescrit la diète. Ce sont de telles idées qui entrent en conflit avec les sollicitations de la sensibilité et les inhibent. L'inhibition provient donc de certains états psychologiques et non pas d'une volonté extérieure : la volonté se présente donc essentiellement comme un effort pour susciter et maintenir dans la conscience, par l'intermédiaire de l'attention, certaines représentations qui neutralisent les effets que ne manquerait pas de provoquer, dans nos actions, l'existence en nous du vertige sous ces différentes formes.

Et si, pour approfondir la notion que nous pouvons avoir de la volonté, nous faisons appel à la catégorie de la causalité, nous pouvons définir la volonté une représentation qui a « ce caractère d'être sa propre cause et d'être la cause d'une autre qui s'identifie avec elle ».

Malheureusement, cette autonomie, l'homme ne la possède pas complètement, ni de façon durable. Toutes catégories de mouvements que nous avons énumérées dans la première partie de notre étude, c'est-à-dire tous les cas de vertige physique, sont des mouvements produits par la spontanéité imaginative et passionnelle et interrompent le

cours des mouvements produits par la volonté. Et, d'autre part, tous les cas de vertige mental, toutes nos affirmations spontanées qui résultent de l'imagination, de la passion, de l'idée, etc..., font aussi échec à la volonté.

Il faudra donc pour nous reconquérir nous-mêmes, pour nous rendre maîtres à nouveau de nos représentations, que nous tendions toutes nos forces dans un effort parfois méritoire et difficile ; c'est là que vraiment la volonté apparaît dans toute son importance, en tant que remède au vertige. D'où la nécessité pour nous d'une éducation solide et constante de notre volonté.

CHAPITRE II

LA LIBERTÉ

La volonté se présente à nous comme capable de se déterminer elle-même par son propre choix à une chose ou à une autre, à agir ou à ne pas agir, sans y être contrainte par aucune force extérieure ni même intérieure ; elle paraît donc rompre l'infirmité de la nature et créer une solution de continuité dans les choses ; mais d'autre part, la volonté donne aux phénomènes une orientation nouvelle. C'est en ce sens que la volonté n'est autre chose que la liberté : la liberté n'est pas une faculté distincte, mais un attribut de la volonté elle-même.

Ainsi, d'après ce que nous avons dit précédemment de la volonté, c'est à l'intérieur même de la conscience que nous devons chercher la liberté, et plus spécialement dans cette partie de la conscience dont la vie n'est pas purement spontanée, c'est là en effet que peut nous apparaître l'automotivité. Mais n'est-ce qu'une apparence ou bien une réalité ? De la liberté ou de la nécessité, laquelle est le vrai ? Tel est le nouveau problème qui se pose à notre investigation.

L'une et l'autre des deux solutions en présence ont suscité des objections que nous allons, pour commencer, passer en revue.

Contre la nécessité, on invoque d'abord le témoignage

de la conscience : ce témoignage ne constitue pas à proprement parler une démonstration de la liberté, c'est seulement une constatation. Qu'il s'agisse, en effet, de quelque décision importante qui demande réflexion. J'ai conscience, avant d'agir, d'intervenir effectivement par un pouvoir d'inhibition que j'oppose à l'action motrice des images qui tendent à se réaliser d'elles-mêmes, afin de me permettre de peser les différentes manières d'agir et de me décider pour celle de mon choix ; au moment même de me décider, j'ai conscience de prendre un parti, pouvant en prendre un autre ; enfin après l'acte, j'ai l'impression nette qu'il eût dépendu de moi de prendre la décision contraire. Il semble qu'un pareil témoignage soit absolument irréfragable, et cependant certains philosophes, surtout Spinoza, le récusent et affirment que cette prétendue conscience de notre libre arbitre n'est qu'une illusion, résultant de la conscience que nous avons de nos désirs et de nos mouvements, jointe à l'ignorance où nous sommes des causes qui nous font agir. Mais on pourra aisément leur répondre que la conscience de notre liberté est d'autant plus vive que nous avons plus réfléchi, et que jamais nous ne nous sentons plus libres que lorsque nous avons mieux connu et pesé toutes les raisons de nos actes. D'ailleurs si tout était nécessaire, nous ne pourrions plus attribuer aucune valeur à nos actions, la responsabilité et la sanction répressive n'auraient plus de sens, car on ne peut être tenu pour moralement responsable que des actes qu'il dépendait de nous d'accomplir ou de ne pas accomplir, et les sanctions que comporte toute société organisée ne peuvent s'appliquer qu'à des actes doués de liberté. Enfin, dans l'hypothèse de la nécessité, l'attitude à adopter en face du

cours des choses sera la résignation et l'inaction, ou au contraire une énergie farouche, si nous croyons que nos désirs sont conformes à la marche des événements.

Mais, ne l'oublions pas, toutes ces objections contre la nécessité ne constituent pas des preuves directes et suffisantes de la liberté ; elles justifient seulement la croyance à une possibilité de la liberté, le sentiment que nous avons d'être libres ; mais, remarque Renouvier, « un sentiment ne peut-il pas se prêter à l'erreur quand nous affirmons non seulement la réalité de son existence, mais la réalité de quelque autre chose que nous en induisons ».

D'autre part, les partisans de la liberté ont conçu cette dernière d'une manière inexacte, en admettant que la liberté se détermine avec indifférence. Ils faussent ainsi la nature de la volonté en en faisant un pur et simple hasard : « dès que l'homme agit différemment dans les cas où son jugement est identique, ou identiquement dans ceux où son jugement varie, l'homme n'est plus un être raisonnable ». Mais cette volonté de hasard n'est pas plus d'accord avec nos sentiments moraux qu'avec nos constatations psychologiques : admettre la liberté d'indifférence, c'est supprimer toute responsabilité, toute vie morale.

Ainsi les faits de la vie pratique rendent insoutenables aussi bien les thèses de la nécessité que celle de la liberté d'indifférence. Et cela tient à une erreur de principe commune à ces deux thèses : « L'indifférentisme imagine une volonté séparée du jugement, séparée de l'homme raisonnable, hors d'œuvre de la conscience réfléchie, impulsion gratuite, pouvoir insaisissable, cause absolue et chimérique introduite dans l'ordre de la réflexion et de la délibération. Mais chose étrange ! le déterminisme s'appuie

sur une fiction pareille. Seulement au lieu de faire la volonté se mouvoir elle-même, il suppose qu'elle est là pour céder à des mouvements communiqués, semblable à une balance... » (1).

L'erreur commune des partisans de la liberté d'indifférence et de ceux de la théorie nécessaire est donc, pour Renouvier, de faire de la volonté une faculté distincte de la représentation intellectuelle et passionnelle. « Les deux doctrines s'accordent dans le fond à donner la volonté comme indifférente de sa nature. Seulement l'indifférence est active ici, et là passive... Cela posé et pour toute réfutation : il faut nier que la volonté soit indifférente. Ce qui est indifférent, c'est l'abstraction personnifiée de la volonté, c'est l'homme considéré comme volonté pure, et cet homme est une chimère, et cette volonté n'est rien. Il faut nier que la volonté suive les déterminations intellectuelles et passionnelles, quand ces déterminations elles-mêmes impliquent la volonté. Ceci contre le déterminisme... Et il faut nier que la volonté soit jamais dépouillée de toute représentation intellectuelle ou passionnelle et qu'elle paraisse ailleurs que dans l'intervention d'un motif automoteur. Ceci contre l'indifférentisme » (2).

Pour échapper à ces deux doctrines inexactes, Renouvier va se référer à son analyse de l'acte volontaire : c'est par ce moyen que nous pourrions apercevoir comment la liberté est possible, et quelle sera sa nature, si toutefois elle est réellement. L'analyse de Renouvier met pleinement en lumière l'unité indissoluble des fonctions humaines :

(1) Psychologie, t. I, p. 314.

(2) Psychologie, t. I, p. 316.

volonté, intelligence et passion ne sont plus des pouvoirs distincts ; la volonté n'est que la représentation automotrice, elle fait partie intégrante du phénomène intellectuel et passionnel, quand celui-ci prend la forme réfléchie.

C'est donc seulement en considérant l'homme dans toute la complexité de sa vie intérieure que nous pourrions comprendre la liberté ; et c'est là ce qui constitue l'originalité profonde de Renouvier, qui rejette, comme produit de l'abstraction, la notion des facultés distinctes : la volition est à la fois un phénomène libre et motivé, c'est le motif se déterminant lui-même. On ne doit donc pas parler de volonté indifférente, puisque la volonté est « conforme au motif sous la représentation duquel se produit l'acte » ; mais on ne doit pas parler non plus de nécessité, puisque toujours les jugements qui se succèdent sont contingents. Etre libre, c'est précisément pouvoir à chaque moment de la délibération, appeler, évoquer les motifs. Nous sommes libres dans la mesure où nous sommes capables de diriger notre attention vers certains motifs, afin de les faire surgir dans notre esprit et de leur donner une prépondérance spéciale sur les autres motifs. Le libre arbitre, c'est « la propriété qu'a l'homme de créer, de faire sortir en certains cas, des mêmes précédents donnés un fait ou le contraire de ce fait, ambigument, sans prévision possible, même imaginable ; enfin de délibérer, de manière à conférer à ces motifs, à ceux qu'il possède, à ceux qu'il repousse, à ceux qu'il évoque, des puissances inégales, imprévisibles » (1).

Dans un autre texte Renouvier a pris cette définition

(1) Critique philosophique, 1873, t. II, p. 126.

dans les termes suivants : « La liberté que nous pouvons admettre est ce caractère de l'acte humain, réfléchi et volontaire dans lequel la conscience pose étroitement unis le motif et le moteur identifiés avec elle, en s'affirmant que d'autres actes exclusifs du premier étaient possibles au même instant. Cette possibilité, apparente ou réelle d'ailleurs, est le titre le plus net de la liberté, l'élément le plus clair de sa définition » (1). En un mot, je suis libre, parce qu'à aucun moment les motifs ne sont nécessitants, parce que c'est moi-même qui intervins dans mes jugements et leur donne toute leur valeur.

Ainsi pour être libre, la condition essentielle est de réfléchir, c'est-à-dire délibérer, savoir suspendre son action ; pour être libre, il faut échapper au vertige, contrôler sans cesse ses représentations et ses actes. « La première des lois pratiques, avant même ce qu'on appelle un bon usage de la liberté, c'est l'usage même. Ce seul précepte : exerce ta liberté, s'il est suivi, pose un premier fondement de la moralité des actes, appelle des motifs de tout ordre à intervenir au cours des délibérations, et en éloignant de tout vertige, assure dans beaucoup de cas la prépondérance de la raison... Se déterminer librement pour le bien supérieur, au jugement de la conscience, et quand la représentation d'un bien tout autre est cependant capable de la passionner, c'est faire son devoir. Le devoir habituellement rempli est la vertu » (2).

Dans ce court passage on voit non seulement la définition claire et précise de la liberté, mais encore combien se

(1) Psychologie, t. I, p. 317.

(2) Psychologie, t. I, p. 319.

sont liés le problème de la liberté et celui de la morale. Mais, définir la liberté n'est pas en résoudre le problème ; il n'en reste pas moins à nous demander si cette liberté ainsi définie est une simple apparence ou bien une réalité. C'est à cette question dernière que nous devons maintenant chercher à répondre.

Afin de donner une solution à ce problème nettement posé, Renouvier entreprend d'abord un travail qu'on pourrait appeler négatif, en prouvant que la liberté n'est contredite par aucune loi de la pensée. La causalité, entre autres, n'est nullement en opposition avec la liberté, à condition qu'on n'élargisse pas outre mesure cette notion de causalité dont, en réalité, la liberté n'est qu'un cas particulier dans lequel l'antécédent ne permet pas de prévoir le conséquent. « Les actes libres ne sont pas des effets sans cause ; leur cause est l'homme, dans l'ensemble et la plénitude de ses fonctions » (1). D'ailleurs les partisans du libre arbitre n'entendent nullement « soustraire les actes libres à la loi de causalité, en ce sens que ces actes seraient sans cause, mais seulement soustraire certaines causes actuelles à la nécessité d'avoir en des faits antécédents donnés la totalité de leurs conditions à la fois nécessaires et suffisantes » (2).

Quant au principe de la conservation de l'énergie que l'on oppose à la liberté au nom de la science, on peut se demander s'il est universel ou nécessaire. Il est facile aux partisans du libre arbitre d'opposer à ce prétendu déterminisme l'existence de faits contingents, et en particulier les volitions humaines.

(1) Psychologie, t. I, p. 326.

(2) Critique philosophique, 1881, t. II, p. 343.

Enfin l'argument tiré des statistiques n'est, pour Renouvier, qu'une preuve illusoire contre la liberté, puisqu'il s'agit là de moyennes assez approximatives. D'ailleurs ces statistiques laissent place à des variations dont on peut voir la cause dans l'intervention du libre arbitre ; et, du reste, on ne peut rien tirer de la constance des nombres donnés, quant aux individus pris isolément.

Ainsi la partie négative du travail de recherche nous prouve que rien dans les lois de la pensée ne s'oppose à l'existence du libre arbitre. C'est là sans doute un résultat appréciable, mais ce n'est cependant pas une preuve suffisante de l'existence réelle de la liberté. Mais on peut se demander si la dernière objection tirée de la loi des grands nombres n'est pas susceptible de se transformer en argument favorable à la liberté qu'on voulait lui faire ruiner. Comme fait remarquer Renouvier que « la loi des grands nombres est la loi des faits qui ne reconnaissent point d'autre loi. Puisqu'elle s'applique, avec l'approximation indéfiniment croissante qui est de son essence, aux probabilités des phénomènes soumis à la volonté, dans ces cas de détermination sans motif constant, dont le tirage au sort est le type, nous pouvons croire *probablement* que les phénomènes de cette classe ne sont pas en général prédéterminés. L'homme est alors une source première et instantanée d'actes variables sous les précédents identiques » (1).

Nous en arrivons donc, au point où nous sommes, à considérer la thèse de la liberté comme probable : « l'existence réelle de la liberté est probable, comme son apparence est certaine » (2) ; mais pouvons-nous aller encore

(1) Psychologie, t. I, p. 332.

(2) *Ibid.*, p. 336.

plus loin ? Nous atteignons ici le point culminant de la théorie de la liberté chez Renouvier, qui pose ainsi le nouveau problème en face duquel il se trouve. « L'analyse fait pencher en faveur de la liberté, contre la nécessité, la balance du jugement. Mais de quel jugement ? D'un jugement *libre*, s'il est vrai que je délibère librement et que je ne suis point prédéterminé à recueillir et à combiner bien ou mal les éléments de ma conviction. Alors c'est à la liberté qu'il appartient de déclarer si la liberté est ou non. Dans cette hypothèse, que peut-être pour moi la certitude, et qu'est-ce encore qu'une probabilité ? Si, au contraire, je porte nécessairement un jugement que nécessairement d'autres rejettent, comme je sais qu'ils le font, et si nécessairement je me trompe, où sera le signe de mon erreur, ou la preuve de la vérité ? Et, l'erreur et la vérité, en général, que sont-elles ? Le problème de la liberté se pose donc jusque dans le fait de la solution qu'on y donne, et on voit à quel point la liberté et la vérité sont liées » (1).

On ne peut donc dépasser la vraisemblance, la probabilité de l'existence du libre arbitre que par une pure conviction personnelle ; faut-il d'ailleurs le déplorer ? Non, dit Renouvier, car si la question de la réalité du libre arbitre semble reculer devant nous, c'est qu'elle pose elle-même le problème de la connaissance et celui de la certitude.

Par conséquent, liberté et certitude sont des problèmes solidaires, et c'est en examinant à fond le problème de la certitude que nous serons amenés à élucider complètement le problème de la liberté : c'est ce qui nous reste à faire pour aller terminer notre étude.

(1) Psychologie, t. I, p. 330.

CHAPITRE III

LA CERTITUDE

Les philosophes qui se sont occupés de la certitude ont toujours été d'accord pour lui reconnaître un caractère de nécessité et d'universalité : être certain, c'est ne pas pouvoir nier, c'est se sentir contraint d'affirmer. Aussi peut-il sembler étrange, et même inquiétant d'unir, comme le fait Renouvier, les deux problèmes de la liberté et de la certitude.

Renouvier lui-même reconnaît la hardiesse de sa conception : « les hommes, dit-il, et parmi les penseurs, tout comme le vulgaire, tiennent à recevoir leurs convictions du dehors, et à se les juger, de manière ou d'autre, imposées, au lieu de regarder leurs systèmes d'idées et de croyances comme une œuvre qu'ils ont à accomplir en propre, et dans leur liberté, avec le secours de l'expérience, de la tradition et de la réflexion. Quand il s'agit de penser, de croire, de faire, ils veulent autant que possible se faire penser nécessairement se faire croire et se faire faire » (1).

Ainsi, le caractère de nécessité que l'on donne à la certitude, qu'on le fait venir de l'évidence, apparaît comme une force extérieure à l'esprit et qui s'impose à lui, sans vouloir remarquer que les principes qui en sont le fon-

(1) Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, t. II, p. 125.

dement sont les principes mêmes de la pensée et par conséquent ne peuvent apparaître du dehors.

On voudrait prouver qu'il existe une vérité nécessaire, impersonnelle, universelle ; mais une telle conception peut-elle s'accorder avec l'histoire de la philosophie, qui nous montre de façon indiscutable le nombre considérable des systèmes qui s'opposent, même sur des questions qui paraissent exiger l'unanimité des opinions ? Bien plus, une telle conception s'accorde-t-elle en particulier avec l'existence du scepticisme, basé sur le doute quasi universel ? Chercher une vérité nécessaire et universelle, c'est donc se mettre en contradiction avec les faits, c'est tenter une tâche impossible.

En fait, toute connaissance est constituée par un ensemble d'opérations complexes, dont le siège est toujours un esprit individuel, et plus ces opérations deviennent nombreuses, plus aussi les chances d'erreur, et par suite les raisons de douter augmentent. Par suite, « il est clair que spéculativement une affirmation peut toujours être suspendue par la pensée d'une erreur possible. Dès lors la certitude ne se formera plus dans une conscience, que la volonté n'en ait exclu cette pensée une fois conçue, cette pensée de la possibilité d'une erreur » (1).

Bien plus, l'hypothèse de la nécessité a pour conséquence, selon Renouvier, le scepticisme, et le résultat obtenu est tout opposé à celui qu'on cherchait. « Dans le système de la nécessité, l'erreur est nécessaire ; dans le système de la liberté, elle dépend de jugements dont nous pouvons toujours suspendre l'arrêt, et ainsi n'a rien de

(1) *Psychologie*, t. I, p. 359.

fatal. Il suit de là que la nécessité n'accorde point de moyens sûrs de discerner le vrai du faux : chacun de nous pense et juge comme il doit penser et juger ; les erreurs, comme les maux, sont partie intégrante de l'ordre éternel ; enfin à cet égard, toute erreur est aussi une vérité. Le nécessaire conséquent regardera donc comme un fait inéluctable, établi avec toute la force de ce qui est et doit être, le partage de l'humanité entre les masses vouées à la damnation de l'illusion et du mensonge... En effet, qui décidera, au milieu des contradictions croisées, dans le flux et reflux des affirmations et des doctrines, quand chacun n'a dans sa pensée qu'une sorte de phénomène réfléchi nécessairement, un certain ordre apparent pour lui, propre à lui, qui décidera de la conformité de cet ordre avec les lois réelles ? Celles-ci, ne se manifestant d'aucune autre manière à aucun de nous, sont soustraites par le fait à toute vérification commune » (1).

Après avoir ainsi critiqué la théorie de la nécessité, nous pouvons, avec Renouvier, retourner contre elle les objections qu'elle oppose à l'intervention de la liberté dans la connaissance, et le résultat ainsi obtenu est confirmé par l'analyse directe de la certitude. En effet, ce n'est pas seulement par suite d'une connaissance insuffisante et incomplète que l'on manque de certitude ; on est incertain encore parce qu'on manque de passion en ne s'intéressant pas à une question ; et, parce que, par défaut de volonté, on demeure indécis entre les diverses représentations entre lesquelles l'esprit reste partagé. C'est ce qui se produit chez les « hommes du torrent, que la faiblesse ou le défaut

(1) Psychologie, t. II, p. 92.

d'exercice des fonctions réflexives rendent le jouet des événements et des idées, et qui, livrés sans défense aux pensées qui les traversent, vivent et meurent sans s'être jamais témoigné à eux-mêmes comme en possession d'une certitude quelconque qui fût leur œuvre » (1).

Il y a donc trois raisons d'être incertain : ne pas savoir, ne pas passionner, ne pas vouloir, et par contre trois éléments de certitude : le savoir, la passion et la volonté. « L'élément passionnel et l'élément volontaire entrent visiblement dans toutes les affirmations relatives à la vie et à la conduite. Si les doctrines se formaient indépendamment de ces derniers éléments, elles ne seraient pas si variables, si divergentes, et les sciences elles-mêmes n'anticiperaient pas si habituellement sur les faits acquis, mais se développeraient d'une marche toujours régulière et banniraient toute controverse » (2).

D'ailleurs, le concours des trois éléments que nous venons de voir dans la certitude n'a rien qui puisse nous surprendre, si nous nous souvenons, comme l'originalité profonde de Renouvier, de l'indissolubilité des fonctions mentales dont nous avons parlé plus haut ; il n'est donc pas étonnant que cette union se trouve pour constituer la certitude. On pourrait même aller jusqu'à dire que, de ces trois éléments, c'est la volonté qui joue le rôle essentiel, puisqu'elle rentre, nous l'avons vu également, dans la passion et dans l'intelligence.

Sans doute, nous ne faisons pas en nous la vérité, mais cependant notre volonté, durant toutes les opérations

(1) *Psychologie*, t. I, p. 355.

(2) *Ibid.*, p. 356.

de l'intelligence, ne reste pas inactive ; elle fait taire les préjugés et les préventions, empêche la précipitation, garde à la vérité le champ libre. Ainsi il n'y a pas d'opération intellectuelle qui, par quelque côté, ne soit morale et ne ressortisse à la volonté. L'homme n'est ni intelligence isolée ni volonté séparée, il est l'une et l'autre à la fois. De cette manière de comprendre l'intelligence, Renouvier, semble-t-il, nous donne une explication beaucoup plus approfondie que celles qu'on trouve généralement.

Après cela, comme nous savons que les causes d'erreur sont nombreuses, nous devrions, théoriquement du moins, suspendre d'une façon indéfinie notre affirmation, puisque nous sommes toujours susceptibles de nous tromper. C'est alors que la volonté va entrer en jeu, pour mettre fin à notre doute et nous faire passer outre sur toutes les difficultés qui pourraient subsister et nous empêcheraient de poser notre jugement. Elle fait même plus encore, puisque grâce à elle, et grâce aussi aux éléments passionnels qu'elle fait intervenir, nous allons jusqu'à ne plus avoir conscience du doute lui-même. Quand « il s'agit des jugements où l'entendement domine, et de ceux qui suivent spontanément les sensations, dans le très grand nombre des cas, la force d'une représentation, tout ce qu'on a coutume d'appeler évidence agit à la manière des passions qui se rapportent à des fins et déterminent des actes » (1).

Ainsi, outre l'apparence intellectuelle, dans la constitution de la certitude, il y a « deux forces dont nous ne séparons pas cette apparence : la force qui pousse à affirmer, et celle qui se fait sciemment affirmative : la passion et la volonté ».

(1) Psychologie, t. I, p. 363.

On a donc eu tort de voir dans la certitude un état de l'intelligence purement passif, dans lequel l'illumination viendrait du dehors : la certitude est un acte autant qu'un état, et dans cet acte toutes les facultés humaines entrent en jeu ; et ce qui prouve d'une façon péremptoire le rôle de la volonté dans la certitude, c'est la possibilité de douter avant d'affirmer ; ce doute est bien une marque de la raison, c'est lui qui fait la distinction entre les différentes intelligences : « L'ignorant doute peu, le sot encore moins et le fou jamais » (1). Et, c'est encore la volonté qui donne à la certitude un caractère d'individualité : « A proprement parler, il n'y a pas de certitude, il y a seulement des hommes certains ».

Mais de cette part prépondérante de la volonté dans la production de la certitude, il faudrait se garder de conclure que la certitude est quelque chose d'arbitraire et de purement imaginaire. Ce serait fausser radicalement la notion même qu'il faut se faire de la certitude et en élargir d'une manière exagérée le domaine : en réalité, il y a de certain que le fait de conscience immédiat, « le phénomène comme tel au moment où il s'aperçoit. Là point de doute possible ; toute incertitude serait contradictoire, car il faudrait penser que peut-être on ne pense pas ce qu'on pense : ce qui est précisément le penser ». Mais en dehors de ce fait actuel de conscience, le doute est possible, la croyance entre en jeu et avec elle le désir et la volonté, et il faut avouer que la certitude « est éminemment une assiette morale ».

C'est dire qu'il faut distinguer plusieurs genres de

(1) *Ibid.*, p. 366.

certitude. Renouvier en distingue deux. Il y a un premier ordre de certitude qui comprend toutes les vérités sur lesquelles tous les hommes sont d'accord et qu'ils ne songent même pas à la possibilité de douter. Les sceptiques eux-mêmes, tout en refusant énergiquement, au point de vue spéculatif, d'admettre aucune certitude, sont quand même obligés de compter avec des phénomènes immédiats, ou même médiats, qui leur sont nécessaires pour leur propre existence ; ces vérités qu'ils acceptent à contre cœur, nous les admettons de bonne grâce et nous en ferons ce que Renouvier appelle « les thèses de réalité », c'est-à-dire les fondements de toute science et les conditions mêmes de notre vie pratique. Ces thèses de réalité sont au nombre de quatre : 1°) l'affirmation de la réalité de la conscience, c'est-à-dire de son identité dans le temps et de la légitimité du jeu des fonctions et des catégories de la conscience ; 2°) l'affirmation d'existences, indépendantes de nous, des choses externes, des groupes de phénomènes ; 3°) l'affirmation de consciences autres que la nôtre, d'hommes, d'êtres vivants et de consciences rudimentaires, les corps ; 4°) et enfin l'affirmation de lois constantes du monde, identiques en elles-mêmes à celles qui se trouvent dans notre conscience.

Dès que nous sortons de ce premier ordre de certitude, de ces thèses de réalité, nous arrivons au second ordre de certitude, caractérisé par la place considérable qu'y tiennent le doute, la passion et la volonté. Ici plus d'unanimité comme dans le premier ordre de la certitude, mais des discussions incessantes, des systèmes et des opinions opposés qui marquent justement l'intervention de la volonté individuelle.

En analysant la liberté, dans le chapitre précédent, nous avons été conduits à la question de la certitude ; à son tour, l'étude de la certitude nous ramène à celle de la liberté. Et pourtant au premier abord on pourrait croire qu'entre le problème de la liberté et celui de la certitude il n'y a aucun rapport, puisque la liberté est essentiellement individuelle, alors que la vérité est universelle ; mais la vérité est jugement, et tout jugement est croyance ; par suite implique volonté et désir.

Ainsi au point où nous en sommes, le problème de la connaissance vient s'identifier avec le problème de la liberté. Il faut en effet que la liberté intervienne dans le jugement par lequel nous nous affirmons libres, et par suite c'est en vain que nous cherchions à faire une démonstration logique ou à trouver une preuve de fait de la liberté ; seule la raison pratique pourra nous donner la solution du problème. « C'est une affirmation morale qu'il nous faut, toute autre supposerait celle-là. En d'autres termes, la raison pratique doit poser son propre fondement et celui de toute raison réelle, car la raison ne se scinde pas : la raison n'est, selon notre connaissance, que l'homme, et l'homme n'est jamais que l'homme pratique » (1).

Nous avons donc à prendre parti entre nécessité ou liberté : on ne peut se prononcer pour l'un ou l'autre que pratiquement et nous ne pouvons nous empêcher un parti. Si nous nous en tenons à la liberté, nous pourrons fonder la science et la morale, ce qui est plus avantageux ; ce qui nous est même une obligation, car le devoir s'impose : nous posons donc la liberté. « La vérité non pas prouvée,

(1) Psychologie, t. II, p. 78.

mais réclamée et digne d'être choisie, est celle qui pose un fondement pour la morale et aussi un fondement pour la connaissance pratique, indépendamment de laquelle on ne peut pas asseoir la science ».

Kant avait rétabli les croyances métaphysiques, et en particulier la croyance à la liberté, à titre de postulats de la raison pratique. « Renouvier, dit M. Goblot, demande à la raison pratique les motifs de se confier à la raison spéculative en général et dans un usage total ; faisant ainsi de la morale le fondement de la science elle-même et de toute certitude ». Ainsi le libre arbitre interviendra dans la constitution définitive de chaque vérité, car « la certitude n'est qu'une probabilité à laquelle l'esprit s'arrête et de laquelle il élimine le doute possible, par un acte de volonté libre ».

Ainsi donc, c'est pour des raisons d'ordre pratique qu'il convient décidément d'admettre la liberté ; et pour finir, Renouvier pose le problème sous la forme précise que lui donne Jules Lequier :

Ou bien les hommes sont déterminés à affirmer les uns la nécessité, les autres la liberté, ce qui serait une contradiction ;

Ou bien c'est librement que d'aucuns affirment la nécessité, d'autres la liberté ; ceux-ci seulement sont logiques et la seconde alternative est la vraie : tout est libre.

La présence possible de la liberté dans le jugement ou la liaison des problèmes de la liberté et de la certitude paraît encore plus nette sous la forme même des quatre propositions du dilemme de Lequier : nécessité affirmée nécessairement ; nécessité affirmée librement ; liberté affirmée nécessairement ; liberté affirmée librement.

« Définitivement, dit Lequier, deux hypothèses : la liberté ou la nécessité. A choisir entre l'une et l'autre, avec l'une ou avec l'autre. Je ne puis affirmer ou nier l'une ou l'autre que par le moyen de l'une ou de l'autre. Je préfère affirmer la liberté et affirmer que je l'affirme au moyen de la liberté. Ainsi, je renonce à imiter ceux qui cherchent à affirmer quelque chose qui les force d'affirmer. Je renonce à poursuivre l'œuvre d'une connaissance qui ne serait pas la mienne. J'embrasse la certitude dont je suis l'auteur... Là formule de la science : *faire*. Non pas *devenir*, mais *faire*, et en faisant *se faire* ».

En admettant ainsi la thèse de la liberté, on est bien obligé d'avouer que l'on ne possède pas un critère absolument inéluctable pour discerner le vrai du faux, du moins on a une méthode. Cette méthode c'est l'exercice réfléchi de la liberté, c'est-à-dire en définitive la résistance au vertige. Sans doute avec cela nous n'éviterons pas toujours l'erreur, mais nous pouvons toujours l'éviter.

Il en résulte enfin que nous sommes responsables de nos opinions comme de nos actes ; « nous faisons l'erreur et la vérité en nous ». Alors même que nous sommes dans l'erreur, nous pourrions au même moment être dans le vrai ; mais pour cela il faut savoir douter, c'est-à-dire encore une fois résister au vertige. Et c'est la liberté seule qui explique l'existence de l'erreur. Des deux facultés qui sont en présence, l'intelligence et la liberté, la seconde dépasse de beaucoup la première : toutes les fois que nous affirmons sans avoir pleine connaissance de cause, nous pouvons nous tromper ; mais d'autre part c'est la liberté qui nous permet d'atteindre le vrai, parce que c'est elle qui nous retient de juger tant que nous ne sommes pas pleine-

ment informés. « Ma certitude morale et pratique, dit Renouvier, commence logiquement par la certitude de la liberté ; de même que, en fait, ma liberté a dû toujours intervenir dans la constitution de ma certitude, depuis le moment où, en ma qualité de philosophe, j'ai mis spéculativement toutes choses en doute » (1).

(1) Psychologie, t. II, p. 97.

CONCLUSION

Il est permis sans doute de ne pas accepter toutes les conclusions de Renouvier, mais ce que nous avons cherché à montrer avant tout, c'est la logique interne de son système. Dans ce système la théorie de la liberté et de la certitude, qui tient une place tant grande qu'éminente, se rattache, comme nous avons vu, si étroitement à celle de la volonté. C'était dans le but d'approfondir d'abord l'analyse de la volonté que Renouvier a été amené à étudier des phénomènes tant purement internes que demi-internes qui touchent à la volonté et qui font, comme nous le savons, l'objet de la théorie du vertige mental.

Nous avons vu l'unité profonde des différents problèmes qui se rattachent à cette théorie du vertige mental ; volonté, liberté, certitude, sont trois pièces inséparables dans le système de Renouvier, et sont des termes inséparables, qui en quelque sorte s'opposent tous trois au vertige, en ce sens que par la volonté, nous retenons librement nos représentations et nous pouvons éviter l'erreur qui serait la conséquence fatale du vertige.

La conclusion pratique qui ressort des superbes analyses de Renouvier peut donc se résumer de la façon suivante :

Eduquons notre volonté, résistons au vertige par le moyen d'apprendre à douter ; c'est de la sorte que nous arriverons à la certitude et que nous agirons librement.

Vu : le 26 Juin 1930.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer.

Le Recteur de l'Académie de Paris,

CHARLÉTY.

BIBLIOGRAPHIE ⁽¹⁾

RENOUVIER (Ch.) — Les Essais de critique générale :

- a) Traité de logique générale et de logique formelle, Paris Colin 1912 2 vol. in-8°, t. I, p. 397 ; t. II, p. 386.
- b) Traité de psychologie rationnelle, Paris Colin 1912, 2 vol. in-8°, t. I, p. 398 ; t. II, p. 386.
- La nouvelle monadologie (avec L. Prat), Paris Colin 1899, in-8° 535 p.
- Philosophie analytique de l'histoire, Paris E. Leroux in-8°, t. I, 1896, 584 p. ; t. II, 1897, 588 p. ; t. III, 1897, 672 p. ; t. IV 1898, 768 p.
- Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. Paris 1886, 2 vol. in-8°, t. I, 490 p. ; t. II, 420 p.
- La Critique philosophique depuis l'année 1872-1889 (contient un nombre très considérable des articles de Renouvier).
- Introduction à l'année philosophique, 2^e année 1868 p. 1180.
- La liberté humaine, dans la morale indépendante, 5^e année 1869.

(1) Voyez M. l'abbé Foucher : La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie, Paris Vrin 1927, suivi d'une bibliographie chronologique de Ch. Renouvier.

- De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature, dans l'année philosophique. Alcan 1^{re} année 1890.
 - Le personnalisme. Alcan 1903, 537 p.
 - Critique de la doctrine de Kant, publié par Prat Alcan, 1906.
 - M. DELACROIX (H.) — La croyance, dans le Traité de Psychologie. Alcan 1923, t. II.
 - LEQUIER (J.) — La recherche d'une première vérité. Fragments posthumes recueillis par Renouvier. Notice biographique par L. Dugas. Colin 1924, 424 p.
 - W. JAMES. — Précis de psychologie, traduit par E. Baudin et G. Bertier, 6^e édit. Rivière 1924, 632 p.
 - BERTRAND (Al.) — Magnétisme animal en France. Paris Baillière 1826, 476 p.
 - KANT. — a) Critique de la raison pure spéculative, trad. par Barni. 2 vol. in-8°. Alcan.
b) Critique de la raison pratique, trad. par F. Picavet, Alcan.
-

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
--------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

La théorie du vertige mental

CHAPITRE I. — Vertige physique	12
CHAPITRE II. — Vertige mental	23
CHAPITRE III. — Vertige de l'ordre mystique et vertige moral	35
CHAPITRE IV. — Les phénomènes de lucidité	44
CHAPITRE V. — La théorie du vertige en 1899	57

DEUXIÈME PARTIE

Des influences exercées sur Renouvier

CHAPITRE I. — Alexandre Bertrand et Renouvier	72
CHAPITRE II. — L'influence de J. Lequier sur Renouvier	83
CHAPITRE III. — Kant et Renouvier	98

TROISIÈME PARTIE

Rôle de la théorie du vertige mental dans le système de Renouvier

CHAPITRE I. — La volonté	112
CHAPITRE II. — La liberté	122

CHAPITRE III. — La certitude	131
CONCLUSION	143
BIBLIOGRAPHIE	145

